This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

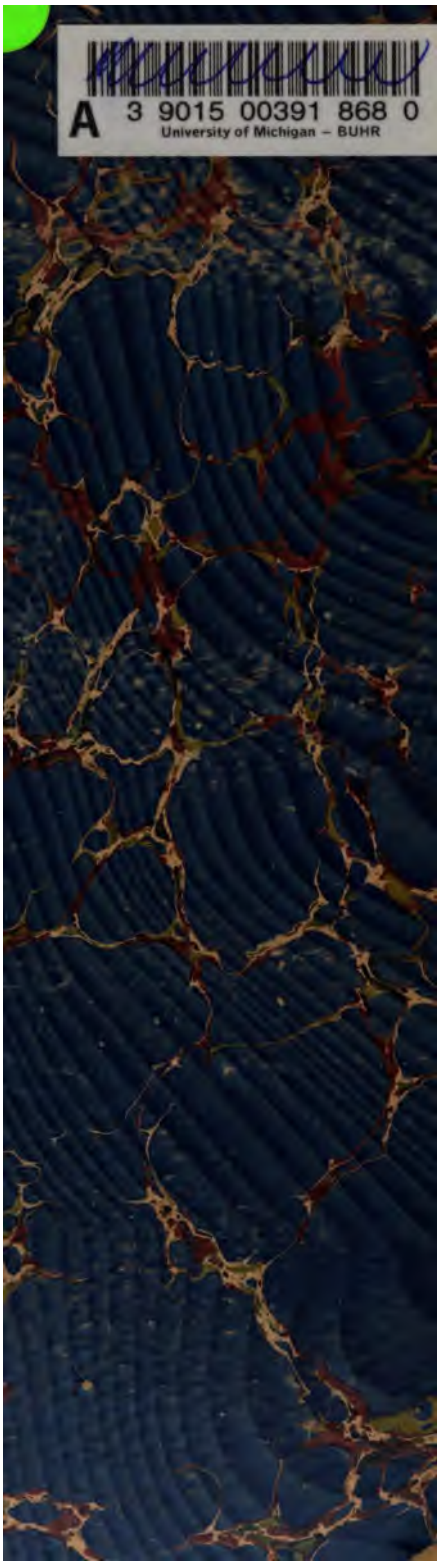
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A 3 9015 00391 868 0
University of Michigan – BUHR

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
3245
.F73
MS

63449

MONADEN

UND

WELTPHANTASIE.

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN.

THEODOR ACKERMANN.

1879.

Vorrede.

Es war zu erwarten, dass der Versuch einer neuen philosophischen Weltauffassung, der Erklärung der Welterscheinungen und des Weltprocesses aus Einem Grundprincip, wie er in meinem Werke die „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ Darstellung fand, in Deutschland, wo so viele philosophische Systeme bestehen und sich zur Geltung zu bringen suchen, nicht alsbald verständnisssuchende Prüfung finden, noch weniger sogleich bereitwillige Anerkennung erlangen werde. Um so weniger, als derselbe nicht schon bei seinem Erscheinen von einer Coterie gehalten und getragen ward, dem reclamenverwöhnten Publikum sich geräuschlos darbot und schon durch den Titel manches Vorurtheil erweckte. In der That war es vor Allem die Erweiterung des Begriffes „Phantasie“ und die Erhebung dieser zum Grundprincip, was Bedenken und Anstoss erregte und als unstatthaft erschien. Man achtet dabei offenbar mehr auf den äusserlich üblichen Sprachgebrauch, als auf das Wesen und die wahre Bedeutung des Wortes und der bezeichneten Sache selbst. Wenn das Wort allmählich eine einseitige und nur eigenschaftliche oder auch geradezu eine kleinliche Bedeutung erhalten hat, so ist diess kein Grund, die wahre Bedeutung für immer fallen zu lassen, auf eine derselben gemässe Erweiterung zu verzichten und bei dem missbräuchlichen oder beschränkten Sprachgebrauch zu verharren, blos weil er nun einmal da und seit

geraumer Zeit, wenn auch in sehr schwankender Weise, heimisch ist. Der seltsame Grundsatz: weil es bisher so war, muss es immer und ewig so bleiben, und: weil es bisher nicht so war, darf es auch für alle Zukunft nicht so werden — kann doch in der Philosophie keine Geltung haben! Es gemahnte diess doch gar zu sehr an den Grundsatz der scholastischen und päpstlichen Wächter der „gesunden kirchlichen" Lehre, dass „sententiae novae et inauditae" durchaus unzulässig seien, dass das, was bisher nicht als Lehre gehört worden, eben darum auch nun und nimmermehr gehört werden dürfe! — Auch an solchen fehlt es nicht, welche in dem genannten Werke nur eine Sonderbarkeit oder Paradoxie erblicken und meinen, dass dadurch der Philosophie alle festen Grundlagen principiell entzogen werden. Dieses Urtheil ist wohl nur in Folge einer zu flüchtigen Lectüre desselben entstanden. Es will ja darin der Verstand mit seinen logischen Gesetzen und Kategorien durchaus nicht negirt oder ausser Activität gesetzt werden, sondern derselbe soll nur, wo möglich, in seiner Genesis betrachtet, in seinem Wesen durch genetische Synthese nach seinen einzelnen Momenten begriffen werden. Dass dabei die synthetische, gestaltende Macht der Phantasie als besonders wirksam anerkannt und als das eigentlich bildende und belebende Moment auch dieser Geisteskraft geltend gemacht wird, hebt die nothwendig in demselben wirkenden Gesetze nicht auf; dieselbe belebt diese vielmehr und setzt sie gleichsam in Bewegung und Realisirung. So darf ich wohl hoffen, dass bei genauerer Prüfung die gehegte Befürchtung schwinden und auch die vermeintliche Paradoxie sich in Rationalität verwandeln werde. Ist es doch gewiss nicht seltsamer, die Phantasie als objectives Weltprincip aufzufassen und die subjective Phantasie, ja den menschlichen Geist selber daraus abzuleiten, als etwa die Welt rein idealistisch als blosses Produkt des vorstellenden Geistes zu bezeichnen oder die objective Realität von Raum und Zeit zu leugnen und beide nur als subjective

Anschauungsformen oder Anschauungsprodukte aufzufassen! Und wer die verschiedenen Arten der Monaden-Hypothese in Betracht zieht, die wir darzustellen und zu würdigen haben werden, wird wohl angesichts derselben meine Hypothese von der bildenden oder schaffenden Weltphantasie nicht so unerhört abentheuerlich finden können. — Weniger Hoffnung auf Verständigung oder Anerkennung besteht Jenen gegenüber, welche ihre Einwendungen oder absprechende Beurtheilung vom Standpunkte eines schon fertigen, bestehenden Systems aus sich bilden. Es ist begreiflich, dass die Anhänger der verschiedenen Systeme nicht sogleich ihre bisherigen Ansichten oder Ueberzeugungen aufgeben, sondern vielmehr den neuen Versuch bestreiten. Es ist diess naturgemäss und dagegen weiter nichts einzuwenden, wenn die Untersuchung und Prüfung so gründlich und eingehend ist, dass die Sache selbst dadurch gewinnen kann. Nur aber fanatische Begeiferung, wie sie dem Werke von Fr. Hoffmann, dem rastlosen Verkünder der Fr. Baader'schen „Philosophie der Zukunft" zu Theil wurde, weise ich zurück. Ein Recensent meines Werkes,*) der mir bis jetzt völlig unbekannt geblieben ist, glaubte behaupten zu dürfen, dass dasselbe als epochemachend in der Geschichte der neuesten Philosophie begrüsst werden könne. Diese Bemerkung konnte begreiflicher Weise den Vertretern verschiedener philosophischen Richtungen nichts weniger als willkommen sein. Während nun aber Andere durch Ignoriren meines Versuches sich, wie es scheint, zu rächen suchten, genügte diess dem Apostel Baader's nicht. Natürlich! Denn was sollte aus seiner „Philosophie der Zukunft" werden, wenn eine andere Anerkennung fände? Dem musste begegnet werden, und so erschien denn ein Artikel**) voll Herabwürdigung und gehässiger Insinuation.

*) Deutsche Allgemeine Zeitung 1876. Nr. 266.

**) „Philosophische Monatshefte" herausgegeb. v. Schaarschmidt. 1877. Nr. 3.

Das so brave und würdige Unternehmen ward von der neuen Redaction der „philosophischen Monatshefte“ getreulich unterstützt! Der Recensent, der das oben erwähnte Urtheil abgegeben, ward ohne weiteres für unberufen, für incompetent erklärt, obwohl H. denselben sicher eben so wenig kennt, als ich selber. Dabei wird bittere Klage geführt, dass ich Baader'n Unrecht gethan habe dadurch, dass ich ihn zu wenig berücksichtigt! In der That habe ich Baader nicht unberücksichtigt gelassen, aber man kann mir doch billiger Weise nicht zumuthen, dass ich mich für Erneuerung des veralteten Gnosticismus begeistere, der jetzt doch dem Wesen nach nur als eine Caricatur des kirchlichen Dogmatismus betrachtet werden kann und so wenig Berechtigung auf Herrschaft hat, als die mittelalterliche Scholastik, deren Repristination von kirchlicher Seite angestrebt wird. Meine Untersuchung mag allerdings dieser Richtung fatal erscheinen, denn gerade die Erforschung der Phantasie ist geeignet der Phantastik ihre Schlupfwinkel zu entziehen! H. verschmäht es in seiner Erbitterung sogar nicht, die zeitgenössischen Philosophen gegen mich aufzuhetzen durch die Insinuation, als ob ich ihre Verdienste um die Philosophie für nichts achtete und mich selbst für den einzigen Vertreter oder Förderer der Philosophie neuester Zeit hielte. Wer mein Werk lesen will, kann erfahren, wie unwahr diese Behauptung ist, und wer die Vorrede zu meiner vor zwei Dezennien erschienenen „Einleitung in die Philosophie“ kennt, weiss, dass gerade das Gegentheil wahr ist, da ich schon damals denselben ausdrücklich und namentlich alle Anerkennung gezollt, und diese nie zurückgenommen habe trotz des wenig freundlichen Verhaltens, das sie seither gegen mich beobachtet haben. — Ein anderer Beurtheiler*) findet, dass ich die Leistungen Anderer bezüglich der „Phantasie“ zu wenig berücksichtigt oder anerkannt habe. Ueber solche Anklage muss sich wohl Jeder verwundern, der die

*) Deutsche Revue 1877. Nov. H.

Einleitung zu meinem Werke liest, in welcher speziell die bisherigen Leistungen angeführt und anerkannt werden. Insbesondere wurde auch hervorgehoben, dass die Aesthetiker hauptsächlich um Würdigung der Phantasie, wenn auch freilich unter speziellem Gesichtspunkt, sich Verdienste erwarben. Näher gerade hierauf einzugehen war nicht der Ort, da mein Werk fundamentalen und allgemeinen, nicht specifisch ästhetischen Untersuchungen gewidmet ist. Dass dieselben aber von der Art sind, wie sie in der Aesthetik nicht vorkommen, und bisher überhaupt nicht üblich waren, wird jeder Leser leicht erkennen und der Beurtheiler selbst muss diess wohl zugeben, da er gerade meiner Auffassung der Phantasie als Weltprincip seine Anerkennung versagt.

Ein Recensent in Zarncke's Leipz. Centralblatt, der wenigstens in die Vorrede und in das erste der drei Bücher meines Werkes ein paar Blicke gethan zu haben scheint, wittert reactionäre Tendenz in demselben und fordert zur Vorsicht auf. Er scheint zu verlangen, dass man leugne, dass in der menschlichen Natur ihrer Grundkraft nach eine Potenz und selbst eine Tendenz zu Einbildungen und Wahngebilden vorhanden sei, und die Anerkennung der Thatsächlichkeit dieser Anlage in der Menschennatur und ihre Untersuchung verräth ihm, wie es scheint, schon reactionäre, antiliberale Tendenzen. Uns erscheint dergleichen so sinnlos, als wenn Jemand einen Autor in Verdacht der Reaction bringen wollte, weil er sich mit allgemeiner Religionsgeschichte beschäftigt und nicht die Religion als historische Thatsache ohne weiters leugnet. Mit Religion und Glauben an Gottes Dasein hat mein Werk zunächst nichts zu schaffen, es ist dieses Problem ausdrücklich von der Untersuchung ausgeschlossen. Aber allerdings findet sich auch nirgends in demselben eine Negation in dieser Beziehung, und wenn der fragliche Recensent, — wahrscheinlich im Interesse wissenschaftlicher Unbefangenheit! gleich von vorne herein einen körperlichen Eid zu verlangen scheint, dass man ja das Dasein Gottes nicht zulasse, so müssen wir dergle-

chen als abgeschmacktes Vorurtheil zurückweisen, wenn auch noch so viel Verdächtigung die Folge sein sollte. Uebrigens ist diese Verdächtigung dadurch wieder ausgeglichen, dass Andere nicht übel Lust bezeigten, die Beschuldigung des Atheismus zu erheben, weil jede theologische Erörterung aus meinem Werke ausgeschlossen geblieben ist! — Weitere Beurtheilung vermisst strenge Nothwendigkeit und scharfe Begriffe. Was die Nothwendigkeit der Gedankenentwicklung betrifft, so ist davon im Folgenden die Rede; um strenge, starre Begriffs-Formeln kann es sich aber in lebendiger Philosophie nicht handeln. In der neueren Philosophie hat es daran vielfach nicht gefehlt, ohne dass man dadurch an Erkenntniss, an wirklichem Begreifen der Welt sonderlich vorwärts gekommen wäre. Blinder Anhängerei freilich sind dergleichen stets willkommen und bequem gewesen! Wenn aber mancher Beurtheiler ein so grosses Verlangen nach starren Formeln hat, so mag er nur zu den „positiven" Theologen gehen, die werden ihn reichlich damit versorgen!

Genug. Ausser Deutschland: in Italien, Frankreich und England fand in der That das Werk eine viel unbefangenere Prüfung und Aufnahme als ihm von mancher Seite in Deutschland zu Theil geworden ist. Man nahm dasselbe so wie es ist, ohne zu fordern, dass es sich eine andere Aufgabe hätte stellen sollen, als es sich gestellt hat, und ohne zu tadeln, dass es nicht geleistet hat, was es seiner ganzen Anlage und seinem Zwecke nach nicht leisten wollte.

Ich wünsche und hoffe durch die folgenden Untersuchungen Einiges zum besseren Verständniss und zur richtigeren Würdigung desselben beizutragen.

München, September 1878.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Vorrede . . . . . III—VIII

Einleitung . . . . . 1—4

I.

Die schöpferische Weltphantasie und die Erklärung des Weltprocesses aus derselben . . . . . 5—87

1. Die Phantasie als Princip des Weltprocesses . . 5—12
2. Ursprünglicher Zustand der schöpferischen Weltphantasie . . . . . 12—18
3. Generation, Fortbildung, Vererbung (Weltimmanentes Schaffen) . . . . . 19—25
4. Sinne, Trieb und Instinct. (Organe immanenter Selbstoffenbarung der Natur und der Orientirung der Individuen) . . . . . 26—31
5. Die Empfindungsfähigkeit . . . . . 31—39
6. Das Bewusstsein . . . . . 39—43
7. Der psychische Organismus . . . . . 43—51
8. Das Selbstbewusstsein . . . . . 51—54
9. Die Grundvermögen der menschlichen Seele oder des Geistes . . . . . 54—57
10. Das Erkenntnissvermögen
    a. Der Verstand . . . . . 58—68
    b. Die Vernunft . . . . . 68—77
11. Der Wille . . . . . 77—81
12. Schlussbemerkungen . . . . . 82—87

Seite

II.

Die Monaden und die Erklärung des Weltprocesses durch dieselben . . . . . 88—181
1. Leibniz' Monadologie . . . . . 89—107
2. Herbart's Modifikation der Monadologie . . . 107—126
3. Monadologismus neuerer Philosophen . . . . 127—166
J. H. Fichte . . . . . 128—143
M. Carrière . . . . . 143—153
H. Ulrici u. A. . . . . 153—166
4. Monadenhypothese neuerer Naturforscher . . . 166—181
Preyer . . . . . 168—173
Nägeli . . . . . 173—179
Häckel . . . . . 179—180
Zöllner . . . . . 180—181.

Druckfehler.

Seite 13 letzte Zeile von unten statt Subjectivität zu lesen Subjectität.
Seite 37 Zeile 3 von unten ist nach „Gefühlen" einzuschalten hervorbringt.
Seite 71 Zeile 16 von oben ist anstatt „Idee" zu lesen Fähigkeit.
Seite 72 Zeile 5 von unten ist statt ursprünglicher und apriorischer zu lesen ursprünglichen und apriorischen.
Seite 73 Zeile 10 von unten statt dieser zu lesen diesen.
Seite 118 Zeile 1 von oben ist nach Reale einzuschalten sein.

Einleitung.

Als eine besonders dringende Forderung an die philosophische Weltauffassung hat sich in neuerer Zeit vor Allem die geltend gemacht, dass sie monistisch sein müsse. Dieselbe richtete sich zunächst gegen den altüberlieferten und von Cartesius und seiner Schule zu besonderer Schroffheit ausgebildeten Dualismus, gegen den Gegensatz von Leib und Geist oder Ausdehnung und Denken; weiterhin aber auch gegen die Unterscheidung, die man von Welt und Gott (als dem Urgrunde oder Urheber derselben) dem Wesen nach zu machen pflegte. In der That hat die Philosophie nach Cartesius oder von Spinoza an dieser Forderung auch mehr oder minder zu genügen gestrebt, wenn auch in verschiedener, ja entgegengesetzter Weise. Zwei extreme Richtungen haben sich nemlich geltend gemacht, um eine vollkommen monistische Weltauffassung zu gewinnen. Die Eine verneinte die Wesenheit oder Substantialität der Materie oder der Ausdehnung, indem sie dieselbe blos als Erscheinung für die Sinne oder als Vorstellung des Geistes bezeichnete; die andere leugnete die Wesenhaftigkeit oder Realität des Geistes, indem sie ihn blos als Wirkung oder Function besonderer Combinationen materieller Stoffe gelten liess. Jenes ist die idealistische (im metaphysischen Sinne), dieses die materialistische Weltauffassung. Spinoza selbst indess und im

Grunde auch Leibniz gehören zu keinem dieser Extreme, sondern beide liessen die Realität von Geist und Materie oder Denken und Ausdehnung bestehen, nahmen sie aber für gleichwesentliche Attribute eines einheitlichen Substantiellen, das sich in beiden in gleicher, paralleler Weise offenbare. Und gerade diese Auffassung tritt, gegenüber den beiden Extremen als überwundenen Standpunkten, jetzt wieder in den Vordergrund und zwar sowohl bei den Philosophen als auch bei den Naturforschern, soweit diese überhaupt das Gebiet der Philosophie d. h. der Forschung nach Grund und Wesen des Daseins und Geschehens betreten. Aber es ist grösstentheils nicht die streng einheitlich dynamische Richtung des Monismus, die sich hiebei geltend macht, sondern der vielheitliche, individualistische oder atomistische Monismus oder Monadologismus ist vorherrschend, indem er Spinoza's Monismus der Substanz mit Leibnizens Individualismus der Monadologie zu verbinden sucht. Der Monismus nämlich, d. h. die Behauptung der Einheitlichkeit und Identität des Wesens kann selbst wieder zwei verschiedene Formen annehmen und hat sie angenommen. Entweder wird aus der Ureinheit des Wesens die Vielheit der Erscheinungen abgeleitet und werden diese nur als verschwindende Momente oder Modi (Modifikationen) der Einen Substanz aufgefasst; oder die Vielheit gilt selbst als eine ursprüngliche und das Grundprincip aller Gestaltung ist nicht eine Einheit, sondern eine Vielheit einfacher oder geradezu unräumlicher Wesen. Jene Auffassung des Weltprincips und seiner Bethätigung ist als dynamische die eigentlich monistische; diese ist individualistisch oder monadologisch und kann als entschieden monistisch dem Wesen nach nur dann betrachtet werden, wenn alle Monaden oder letzte individuelle Wesenseinheiten als vollkommen gleichartig in Kraft und Wesen aufgefasst werden. Beide Richtungen leiden offenbar an einer gewissen Einseitigkeit und Beschränktheit, die sie sich auch gegenseitig zum Vorwurf machen. Die streng monistische oder dynamische

kommt aus der Einheit heraus zu keiner wirklichen realen Vielheit und Individualisation; die individualistische oder monadologische dagegen vermag zu keiner wirklichen Einheit und fruchtbaren Synthese zu kommen, es sei denn durch ein göttliches Wunderwirken — wie wir später sehen werden.

Diesen monistischen oder monistisch sein wollenden, den Dualismus verneinenden Weltauffassungen gegenüber hat das Werk: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" (München. Th. Ackermann 1877) eine Welterklärung aus einem allgemeinen Principe versucht, das zugleich die Forderung der wesentlichen Einheit der Welt und der wirklichen Realität der Individuen innerhalb derselben zu erfüllen vermag. Also eine Erklärung aus Einem Principe, das bei seiner Einheit zugleich in schöpferischem Wirken wirkliche, nicht bloss scheinbare Individuen hervorbringt. Dieses Eine schöpferische, die Vielheit und die Entwicklung der individuellen Wesen hervorbringende und gestaltende Princip des Weltprocesses wird als »Phantasie« bezeichnet, selbstverständlich in einem weiteren Sinne des Wortes als im gewöhnlichen Sprachgebrauche. Es wurde der Versuch gemacht, sowohl die Annahme der Weltphantasie als Princip des Weltprocesses überhaupt zu begründen, als auch die Bethätigung und zugleich Entwicklung desselben als objective Gestaltungspotenz der Natur in den Organismen und lebendigen Wesen darzustellen; insbesondere aber zu zeigen, wie das objective, real und unbewusst wirkende Princip allmählich zur Subjectivität gelangt, psychisch wird, durch Sinnesthätigkeit und Empfindung zum Bewusstsein gelangt, endlich zum Menschengeiste sich potenzirt und in diesem Bewusstsein und Selbstbewusstsein erlangend in die Dreiheit der sog. Seelen- oder Geistesvermögen, Gemüth, Intelligenz und Willen sich erschliesst.

Es wurde schon in diesem Werke im Laufe der Untersuchungen auf andere philosophische Systeme, insbesondere auf deren Principien des Weltgeschehens und der Erkennt-

niss desselben Rücksicht genommen, um die eigene Auffassung näher zu beleuchten und zu begründen. Da diess indess hauptsächlich nur bezüglich der verwandten, eigentlich monistischen und dynamischen Welterklärungen geschah, und nur flüchtig oder andeutungsweise bezüglich der monadologischen oder individualistischen, so will im Folgenden noch speziell die nähere Auseinandersetzung mit diesen versucht werden. Diess geschieht durch kurze Darstellung und Kritik der betreffenden Principienlehren und durch Vergleichung derselben mit der Erklärung aus der schöpferischen Weltphantasie. Um indess die Orientirung, Vergleichung und Würdigung zu erleichtern, empfiehlt es sich, dem kritischen Theile einen positiven vorauszuschicken, welcher eine kurze, übersichtliche Darstellung unserer eigenen Erklärung des Weltprocesses zu geben hat. Es empfiehlt sich dies um so mehr, als sich bei Beurtheilung des genannten Werkes vielfaches Nichtverständniss und noch mehr Missverständnisse gezeigt haben, welche womöglich, beseitigt werden sollen. So ist der erste Theil der folgenden Untersuchung der näheren Orientirung über die Weltphantasie gewidmet, der zweite dagegen der Darstellung und Kritik der verschiedenen Modifikationen der Monadenlehre und deren Vergleichung mit der Welterklärung aus der Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses.

I.

Die schöpferische Weltphantasie und die Erklärung des Weltprocesses aus derselben.

Es kann sich hier nur um eine kurze Uebersicht dessen handeln, was in dem Werke über „die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ ausführliche Erörterung und Darstellung gefunden hat. Und zwar soll das besonders hervorgehoben werden, was einerseits als das Wichtigste dieser neuen Weltauffassung betrachtet werden muss und andererseits doch noch am wenigsten Beachtung und Würdigung gefunden hat. Zugleich aber muss diese Uebersicht und Orientirung über die schöpferische Weltphantasie und ihre Wirksamkeit dahin zielen, die richtige Würdigung der verschiedenen Arten der Monadologie anzubahnen, welcher der zweite Theil dieses Versuches gewidmet ist.

---

1. Die Phantasie als Princip des Weltprocesses.

Soll eine einheitliche philosophische Weltauffassung gewonnen werden, so muss ein allgemeines Princip des Weltprozesses gefunden und daraus das Allgemeine wie das Besondere erklärt oder abgeleitet werden. Dieses Princip muss einheitlich sein, zugleich aber auch schöpferische Macht oder

Fruchtbarkeit besitzen, um die Vielheit der Dinge, insbesondere der individuellen Wesen möglich und begreiflich zu machen. Es müssen sich daraus die äusseren wie die inneren Gestaltungen des Daseins, die äusseren Formen und organischen Gliederungen, welche die Einzelwesen zeigen und die inneren psychischen Kräfte und Bethätigungen erklären lassen, ohne dass es nothwendig ist, noch ein besonderes neues Princip zu diesem Behufe anzunehmen, wie der Dualismus zu thun pflegt. Die plastischen Formen der Dinge, die teleologischen Anordnungen und die seelischen Thätigkeiten sollen als Werk und Offenbarung Ein und derselben Grundkraft aufgefasst werden — wodurch zugleich das im Gränzgebiete von Philosophie und Naturwissenschaft viel erörterte Problem der Entstehung des Organischen und der Empfindungsfähigkeit eine Lösung erhalten kann.

Als solch ein allgemeines Weltprincip ist nun in dem genannten Werke die „Phantasie" geltend gemacht. D. h. das allgemeine, einheitliche und doch Vielheit und Mannichfaltigkeit schaffende Princip ist aufgefasst in Wesen und Bethätigungsweise nach Analogie jener Seelen-Kraft und — Thätigkeit, die man als Phantasie zu bezeichnen pflegt. Wenn man sich also dieses Weltprincip in seinem Wesen und seiner Thätigkeit vorstellig und deutlich machen will, so geschieht diess am angemessensten dadurch, dass man sich dasselbe durch Vergleichung mit der menschlichen Phantasie und ihrer Thätigkeit zu erklären sucht, also es als schöpferische oder bildende Weltphantasie auffasst.

Unter „Phantasie" pflegt man zwar zunächst und gewöhnlich nur das Vermögen des Menschengeistes zu verstehen, sich solches innerlich, im Bewusstsein zu schaffen oder vorzustellen, was gar nicht existirt oder wenigstens etwas so vorzustellen, wie es gar nicht ist, sich Chimären zu bilden, Luftschlösser zu bauen, Träumereien hinzugeben. Damit sind immerhin schon zwei Hauptmomente dieser Seelenfähigkeit angedeutet, nämlich das des gleichsam schöpferischen

Wirkens, des inneren Schaffens des Nichtseienden, und das der Willkür, des freien, an Gesetze sich nicht bindenden Gebahrens. Durch ein drittes Moment aber, das des inneren Gestaltens, des Hervorbringens innerer Bilder oder Erscheinungen wirkt die Phantasie bei allen geistigen Thätigkeiten des Erkennens, des Wollens und selbst der Gefühle mit und erweist sich als Grundbedingung von allen.*) Sie zeigt sich dadurch als das Vermögen, das Geistige in sinnliche (oder sinnlich-psychische) innere Formen, Vorstellungen zu bringen, dadurch dem eigenen Bewusstsein erfassbar, verständlich zu machen und zugleich die Mittheilung an Andere zu ermöglichen. Umgekehrt aber ist durch dieselbe der Geist auch fähig, das Aeusserliche, Ungeistige innerlich und geistig zu reproduciren, dadurch zu verstehen und in geistigen Besitz zu verwandeln. So verbindet und vermittelt gerade diese Seelenkraft das Geistige und das Sinnliche miteinander, fasst daher beides gewissermassen in sich und differenzirt sich in Beides. Zugleich erweist sich diese Phantasie als das beständig Thätige, unaufhörlich Wirksame, wie die bei bewusster, bestimmter Geistesthätigkeit beständig andringenden verschiedenartigen Vorstellungen, Einfälle u. s. w. zeigen, und wie insbesondere auch die Träume beurkunden. Sie wirkt im Gebiete des Unbewussten ebenso wie im Lichte des Bewusstseins und vermittelt auch zwischen diesen beiden Gebieten den Uebergang. All' diese Eigenschaften der sog. Phantasie im gewöhnlichen Sinne (Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, Erinnerungsvermögen und freie psychische Gestaltungskraft in sich schliessend) zeigen, dass sie im subjectiven geistigen Leben des Menschen das eigentliche Factotum sei, da sie bei allen Geistesfunctionen irgendwie thätig oder mitthätig sich erweist. Ohne sie kann auch im geistigen Gebiete nichts geschehen, da sie allenthalben den geistigen Gehalt erst zur Erscheinung, zur Offenbarung und

*) S. Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses S. 73—157.

dadurch zum Verständniss bringt. Hinwiederum ist sie auch practisch wirksam, da zu jeder Art von Plan- oder Idee-Realisiruug das Vorstellen nöthig ist, das Bild des zu Erstrebenden als Ziel vorschwebt, welchem gemäss alle Thätigkeit einzurichten, teleologisch zu gestalten ist. — Es ist aber insbesondere der Umstand, dass diese psychische Gestaltungskraft die Vermittlung zwischen Unbewusstsein und Bewusstsein, also einen Uebergang bildet vom Unbewussten zum Bewussten und insofern gewissermassen an beiden Theil nimmt, der anregen muss zur weiteren Untersuchung. Zur Untersuchung nämlich, ob nicht im Gebiete des Unbewussten oder der objectiven Natur etwa ein ähnliches formbildendes, teleologisch leitendes, mit einer gewissen Freiheit (trotz der Naturnothwendigkeit) waltendes Princip sei, wie im subjectiven menschlichen Geiste oder in der physisch-psychischen Menschennatur über haupt. In der That zeigt sich ja in der Natur ein analoges, objectives, reales Gestalten, ein teleologisches Wirken und mannichfaltiges Produciren verschiedenster Arten von organischen und lebendigen Wesen, so dass wohl der Gedanke nahe gelegt ist, dass in der Natur objectiv und real eine ähnliche Macht in diesen unendlichen und verschiedenartigen Productionen sich bethätigt, wie im Menschengeiste subjectiv und formal die Phantasie unaufhörlich und mannichfach sich wirksam erweist. Diess um so mehr, da der Menschengeist selbst mit eben dieser eigenthümlichen Fähigkeit des willkürlichen und unerschöpflichen inneren Gestaltens aus dem objectiven Naturprocess in allmählicher Entwicklung aus dem Unbewusstsein zum Bewusstsein sich herausbildet, während doch die Stoffe und physischen Kräfte sich zur Erklärung der Entstehung des Geistes mit seiner freien Gestaltungskraft unzulänglich erweisen. Diess deutet darauf hin, dass der Geist aus einer homogenen Macht in der Natur sich entwickelt, die zuvor noch unbestimmter und unbewusst wirkt, in ihm aber zur Bestimmtheit, zum Bewusstsein, Selbstbewusstsein und zu relativer Freiheit sich emporbildet, so

dass dann in der Natur wie in der Menschheit dasselbe Princip waltet, das wir eben als Weltphantasie bezeichnen. Diess kann nun vorläufig allerdings nur als Hypothese angenommen werden und es ist der Versuch darauf hin zu machen, ob und wie weit die Erscheinungen in der Natur und Menschheit sich daraus erklären lassen. Denn nicht um eine rein spekulative Construction a priori handelt es sich, sondern um Erklärung, um Begreifen des Thatsächlichen. Die Hypothese ist so weit und so lange berechtigt, als sich die Thatsachen genügend daraus erklären lassen, und sie erscheint erst dann als unberechtigt und falsch, wenn sich Thatsachen zeigen, die geradezu in Widerspruch damit stehen, oder wenn sich aus einer andern Hypothese d. h. einem vorläufig angenommenen Erklärungsprincip das Thatsächliche besser begreifen lässt. Selbst Lücken in der Erklärung der Thatsachen d. h. Thatsachen, die sich nicht oder noch nicht aus dem hypothetisch angenommenen Erklärungsgrund begreifen lassen, heben die Hypothese noch nicht auf, machen sie noch nicht unzulässig, wenn sie nur nicht derselben geradezu widersprechen. Daher hat die Einwendung kein Gewicht gegen die Erklärung des Weltprocesses aus der einer schöpferischen Weltphantasie, dass die Erklärungen und Ableitungen aus dem Princip nicht den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragen.*) Diess wäre nur dann erforderlich, wenn es sich um eine sog. Construction a priori handelte, bei welcher die Sache selbst aus dem Princip abgeleitet oder in nothwendiger Consequenz gewonnen und dieselbe nicht blos in ihrer Thatsächlichkeit erklärt, begriffen werden will. Bei solcher Construction eines Systems darf allerdings nichts behauptet werden, was nicht mit strenger Nothwendigkeit in consequenter Gedanken-Construction aus dem Grundprincip abgeleitet werden kann. Allein ein solches System hat gleichwohl nur einen Gedankenwerth, da durch dasselbe an die Wirklich-

*) Jenaische Literaturzeitung 1877 Nr. 8.

keit oder Thatsächlichkeit nicht heranzukommen ist, wie diess schliesslich auch in der modernen Philosophie eingesehen wurde. Unser System gründet sich allenthalben trotz des einheitlichen allgemeinen Grundprincips, auf die Thatsachen, geht von diesen aus und sucht sie zu erklären, zugleich inductiv und deductiv verfahrend, Analyse und Synthese miteinander verbindend.

Die Bezeichnung dieses Grundprincips des Weltprocesses als „Phantasie" ist vielfach beanstandet worden — wie nicht anders zu erwarten war. Es käme auf das Wort nicht an, wenn sich eine Bezeichnung finden liesse, die mehr geeignet wäre alle eigenthümlichen Kräfte und Wirksamkeiten desselben zum Ausdruck zu bringen oder wenigstens anzudeuten. Es findet sich indess keine dergleichen. Allerdings wird „Phantasie" im gewöhnlichen Sprachgebrauch im engeren Sinne gebraucht, allein diess kann kein absolutes Hinderniss sein, derselben nunmehr eine weitere Bedeutung zuzutheilen und ihr ein bestimmtes Gepräge zu geben. In der Wissenschaft muss diess gestattet sein und kommt in der That auch öfters vor. Und den hartnäckigen Wortkrittlern gegenüber gilt Spinoza's Wort: „Es handelt sich hier nicht darum, die Bedeutung der Wörter zu erörtern, sondern die Natur der Sache zu bestimmen". Die Natur der Sache aber ist in der That durch das Wort „Phantasie" ganz wohl ausgedrückt, wie schon angedeutet ist. Das schaffende Princip bringt allenthalben zur Erscheinung, zur Offenbarung, was in der Tiefe des Daseins verborgen ist; zuerst zur äusserlichen Erscheinung in den plastischen und teleologischen Bildungen, die allenthalben ein inneres Wesen ausdrücken und offenbaren, das an sich einen Sinn hat, Sinne hervorruft und den Sinnen sich offenbart; dann zur inneren Erscheinung in den Bildern innerhalb des Bewusstseins, in den Vorstellungen und deren Verhältniss zu einander, woran sich äusserlich und innerlich die weitere Entwicklung vollzieht. Denn die Entwicklung der objectiven, realen Bildungen der Natur in die verschie-

densten Arten knüpft sich an ursprüngliche Gebilde der Gestaltungskraft, die durch den weiteren Verlauf des Weltprocesses sich umgestalten. Hinwiederum die Entwicklung des geistigen Lebens in Erkenntnissen und Willensacten vollzieht sich logisch und practisch nur auf Grundlage bestimmter Prämissen oder Vorstellungen, die nicht durch logische Operationen oder durch Willensacte gegeben sind, sondern durch äussere Wahrnehmungen und durch Einbildungskraft, also durch Bethätigung des bildenden, vorstellenden Vermögens. Und dass sich alle übrigen geistigen Thätigkeiten zuletzt darauf zurückführen lassen, hat die nähere Untersuchung gezeigt.*) Ist doch selbst die Verneinung in ihrer Möglichkeit bedingt durch die Phantasie, da das Nichts, Nichtsein, das im Denken wirksam ist in Aufhebung des Gesetzten oder Bejahten, nur durch die bildende Macht des Geistes selbst gesetzt werden kann!

„Phantasie" aber und nicht „Wille" oder „Verstand" ward als Grundprincip darum geltend gemacht, weil sie das Ursprüngliche und insofern Principielle ist, während Verstand wie Wille erst secundärer, abgeleiteter Natur sind.**) Sie werden objectiv erst möglich dadurch, dass die Bildungspotenz sich mit den Gesetzen und Kräften der Natur überhaupt vermählt, sie concret und lebendig macht. Mit dem Eintritt der Empfindung und des Bewusstseins entstehen dann über oder ausser dem allgemeinen Naturlaufe concrete Motive, bewusste Strebungen und endlich Handlungen nach bestimmten Gesetzen und von Urtheilen geleitet. Doch diess sei hier nur kurz berührt, da ja ohnehin gerade eine Hauptaufgabe des in Frage stehenden Werkes darin besteht, die Entstehung wie der Empfindung und des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, so auch des Verstandes und des Willens eben aus der objectiven und subjectiven Phantasie oder viel-

*) Die Phantasie als Grundprincip S. 73 ff.

**) A. a. O. S. 158 ff.

mehr durch sie, eingehend zu untersuchen. Wir gedenken in Folgendem gerade auf diese letzteren Probleme noch einmal etwas eingehender zurückzukommen, weil eben sie trotz ihrer Wichtigkeit von den bisherigen Beurtheilern am wenigsten beachtet worden sind.

---

2. Ursprünglicher Zustand der schöpferischen Weltphantasie.

Die Phantasie als schöpferisches Weltprincip schafft oder bildet nicht wie ein Künstler oder Demiurg etwas ihr Aeusserliches und aus einem ihr äusserlichen Material, sondern wie sie diesem immanent ist und hinwiederum dieses ihr, so geht sie schaffend in ihre Gebilde ein als concretes individualisirendes Princip, entfaltet sich individualisirend in ihnen und bildet sich in Wechselwirkung der unendlichen Individuen und der Weltverhältnisse fort, potenzirt sich in den Individuen wie in den Arten. Endlich gewinnt sie sich gleichsam selbst in dem selbstbewussten persönlichen Menschengeiste — die höchste Concretheit und Selbstständigkeit erreichend in Gemüth und Willen, zugleich aber die Macht der Allgemeinheit und Gesetzmässigkeit im Verstande, wie die Fähigkeit für Ideales in der Vernunft.

Einen bestimmten eigentlichen Urzustand dieses Weltprincips anzunehmen, von dem die Entwicklung ausging, ist nicht wohl zulässig oder möglich, da sich nicht blos zeitlich der Zurückgang ins Unendliche, Unfassbare verliert, sondern auch sachlich bei der Analyse an kein festes Ziel zu gelangen ist und man in der Auflösung ebenfalls ins Unbestimmte geräth oder geradezu die Zeit-Räumlichkeit verlassen und mit einem der Vorstellung und dem klaren Denken unnah-

baren, unbestimmbaren Jenseits beginnen müsste. Wir können nur von einem bestimmten zeitlich gegebenen Zustande des Daseins ausgehen, der jedenfalls einmal eingetreten sein muss, was auch vor ihm gewesen sein mag. Diess ist der Moment, wo das Wesen in Aeusserlichkeit trat oder Erscheinung wurde. An diesem Punkte der erscheinenden Zeit-Räumlichkeit, der sich wenigstens in rationaler Erörterung annehmen, wenn auch nicht zeitlich und empirisch bestimmen lässt, tritt aber sogleich auch in der Erscheinung der Dualismus von Stoff und Form, von Substrat und bildender Kraft oder Gestaltungsprincip auf, der sich dann immer höher potenzirt durch den ganzen Weltprocess hindurchzieht.

Dieses formende Princip, das wir zuerst als objective und real wirkende Weltphantasie bezeichnen können, ist aber (die Analogie der erfahrbaren Entwicklung berechtigt zu dieser Annahme) in diesem ersten d. h. für uns zuerst erfassbaren Stadium des Weltprocesses noch in allgemeiner und unbestimmter Form vorhanden. Ihre Wirkungsweise ist zwar schon als eine concret gestaltende, individualisirende Thätigkeit aufzufassen, aber die Gebilde können noch keinen reichen Inhalt und keine complicirte, teleologische Gliederung erhalten, da diess erst durch längere Thätigkeit der Gestaltungsmacht in der Wechselwirkung mit den Weltverhältnissen möglich ist. Es findet zugleich ein Schaffen und ein Werden bei diesem Ausbildungsprocess statt unter dem Einfluss der allgemeinen physischen Gesetze, die allmählich zu psychischen und intellectuellen sich potenziren. Man kann diese allgemeine Bildungsmacht oder Weltphantasie in diesem Stadium der Entwicklung und Wirksamkeit, als allgemeine Subjectivität bezeichnen, d. h. als allgemeine reale Möglichkeit oder Potenz sich zu Individuen und zum Subjectwerden oder zur Subjectivität in unendlicher Fülle von mehr oder minder vollkommenen Einzelwesen zu entfalten, zu potenziren. Was den Dualismus von Stoff und Form, dann von Materie (Räumlich-

sein) und Geist betrifft, so ist es nicht geradezu unstatthaft, empfiehlt sich vielmehr aus manchen Gründen der Analogie, anzunehmen, dass beide ursprünglich aus Einer Wurzel oder Quelle, eben auch aus der allgemeinen, principiellen Macht der Weltphantasie hervorgingen, indem in realer Bethätigung das sich vollzog, was z. B. im Menschengeiste formal noch immer geschieht. Der Menschengeist nämlich muss ja stets, wenn er Räumliches, Körperliches denken, oder vielmehr vorstellen will, sich innerlich durch die subjective Vorstellungskraft oder Phantasie Raum und Zeit produciren als Eigenschaften des Räumlichen und Zeitlichen, oder als die Möglichkeit beides im Bewusstsein durch Vorstellung und Denken zu realisiren. Was hier subjektiv und formal geschieht, wäre uranfänglich als realer, objectiver Vorgang zu denken, und damit wäre dem Idealismus, der Raum und Zeit und damit auch Räumliches und Zeitliches als Produkt subjectiver Geistesthätigkeit auffassen möchte, Rechnung getragen, ohne dass dabei die objective Realität geleugnet und dem blos subjectivistischen Idealismus gehuldigt würde. Durch diese ursprüngliche Differenzirung eines Sachlichen und eines Formalen (Bildenden) in der Weltphantasie wäre also der schon erwähnte ursprüngliche Dualismus der Erscheinung gesetzt. Dieser bestände aber nur in zwei Momenten eines in der Wurzel Zusammengehörenden, die sich nicht ganz trennen, vielmehr zur Geltung und Entwicklung gegenseitig stets fordern, wie dies selbst bei dem Menschengeiste sich zeigt. Durch die Differenzirung aber hat das erscheinende Stoffliche die Macht der Gestaltung und Hervorbringung des Lebens verloren, sowie das Formprincip nicht an sich besteht, sondern seinen fundamentalen Wesens-Grund und Gestaltungs-Stoff am Sachlichen, am realen Moment oder Substrat bewahrt. Aber am Stofflichen allein, als solchem, kann sich das Formprincip in seinen concreten Gestaltungen oder Individuen nicht fortbilden und erhöhen; es muss sich vielmehr zugleich von sich selbst nähren und damit sich concentriren,

erhöhen, in potenzirter Weise individualisiren. Diess zeigt sich in der Nothwendigkeit organisirter Nahrung für höhere, lebendige Wesen, wodurch das Form- oder Lebensprincip sich selbst zur Fortdauer und zur Fortbildung befähigt. — Man kann also annehmen, dass in gewissem Sinne die Materie oder vielmehr das vormaterielle Sein ursprünglich organisch oder von dem allgemeinen Princip der Organisation noch durchdrungen gewesen sei, dann aber durch Differenzirung oder durch Concentration der Organisationspotenz in anfänglich kleine, noch wenig complicirte Centra oder individuelle Gebilde ihrerseits unorganisch geworden sei. Bezüglich der ersten individuellen Bildungen dagegen bezeugen die Thatsachen, dass sie selbstthätig sich fortbildeten, weiter concentrirten und zur eigentlichen Lebendigkeit und Individualität sich äusserlich und innerlich potenzirten.

Aber Stoff und Formprincip mit ihrer Wirksamkeit stunden von Anfang an unter dem Einflusse der allgemeinen Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit und hatten zugleich bei ihrem Wirken beide gewissermassen zur Verfügung. Diese sind nicht identisch mit jenen, wenn auch niemals von ihnen geschieden. Wollte man gleichnissweise reden, so könnte man etwa sagen: die allgemeinen nothwendigen Gesetze sind gleichsam die Langfäden, in welche das Formprincip mittelst des Stofflichen die Querfäden einschlägt, um das unendliche Gewebe der Welt mit all seinen Variationen zu wirken. Diese Gesetze (Kräfte) sind zwar nicht als solche sichtbar oder überhaupt wahrnehmbar, aber sie werden offenbar in ihrem Dasein und ihrer Art durch ihr Wirken. So sind auch die sog. allgemeinen, ewigen d. h. nichtnichtsein- und nicht anders- sein- könnenden Wahrheiten da und in Geltung, obwohl sie nicht äusserlich erscheinen, sondern erst im bewussten Geiste in ihrem Dasein und Wesen erkannt werden. Man kann sie nicht am Stoffe, nicht in Luft und Licht wahrnehmen, aber sie existiren und erscheinen im bewussten Erkennen, wie auftauchend aus der verborgenen Tiefe des

Daseins. So auch ist das allgemeine Weltprincip da und wirkt, auch wenn es nicht als solches oder an sich erscheint, nicht das Wie und Wo bestimmt werden kann, ausser nachdem es in der Erscheinungswelt sich wirksam erwiesen hat in unendlichen Bildungen und endlich im menschlichen Geiste zu klarem Bewusstsein und zu freier Bethätigung gekommen ist. Räthselhaft in ihrem Wesen ist die Phantasie auch da noch, wo sie durch Bethätigung ihr Dasein und ihre Wirkensweise kund giebt; indess unbegreiflich sind zuletzt alle Natur-Kräfte in ihrem letzten Wesen und Wirken, auch die rein physikalischen, mechanisch wirkenden, wie die Naturforscher selbst zugeben müssen, ohne dass daraus eine Berechtigung entsteht, das Dasein und das Wirken dieser Kräfte selbst zu leugnen. Ein bildendes, synthetisches Princip ist aber um so mehr nöthig, da einfache Atome stofflicher Art im eigentlichen Sinne, der Natur des Raumes gemäss, also innerhalb der Räumlichkeit nicht möglich sind und nur als Product einer besonderen Gestaltungspotenz erklärlich werden, die also als Apriorisches zu denken ist.

Ausser den waltenden nothwendigen Gesetzen (causae efficientes) müssen auch Ideen als uranfänglich wirkend gedacht werden, als das Trieb und Norm Gebende bei der Thätigkeit des individualisirenden Bildungsprincipes. Wir sind zu dieser Annahme wiederum durch die Wirkungen oder Erfolge bestimmt, welche den ursprünglichen Gehalt der Welt-Factoren kund geben. Auch von der Idee gilt, was von den nothwendigen Gesetzen und den ewigen rationalen Wahrheiten bemerkt wurde. Sie sind da noch ehe sie erkannt und dadurch für das Bewusstsein offenbar werden. Sie wirken schon in der bewusstlosen Welt, sich äussere Realisirung gebend. Und selbst vor dieser Realisirung sind sie schon seiend und irgendwie wirksam; denn ohne diess wären sie auch niemals äusserlich erschienen und nie im menschlichen Bewusstsein erkannt und willenbestimmend geworden. Die Ideen des Schönen, Wahren, Guten, der Gerechtigkeit

müssen ewig sein, denn sie können nicht willkürlich und nicht durch Gewalt oder Gewohnheit entstehen. Die Menschen sind auch nicht Herr darüber; denn wenn sie sich auch noch so sehr darüber täuschen, in Irrthum, in Unkenntniss befinden, so sind sie doch unaufhörlich gedrängt nach dem Richtigen, Wahren in Bezug auf diese Ideen und deren Realisirung zu forschen und ruhelos zu streben sie immer mehr zu realisiren. Diess zeigt, dass sie als allgemeine Mächte in der Tiefe des Daseins in irgend einer Weise da sind und als Triebkräfte im Menschengeiste wirken, so dass dieser ebenso sehr ihnen eingeboren, von ihnen umfasst ist als sie ihm hinwiederum eingeboren sind und in ihm mehr oder minder zur bewussten Entwicklung kommen.

Rationale und ideale Momente, Gesetze, wirkende Kräfte und Ideen sind es also, die den Inhalt, die bestimmende Norm für das allgemeine Weltprincip uranfänglich bilden und welche dieses durch teleologische wie plastische Wirksamkeit äusserlich wie innerlich zur Realisirung zu bringen strebt, — teleologisch wie plastisch immer mehr innere harmonisch zusammengreifende Ordnung wie äusserliche Formung wirkend. Dass die Bildungspotenz diese Momente in sich fasst, zeigt schon die subjective Phantasie, welche stets in innerlichen Formbildungen sich bethätigt und welche durch Gestaltung der Ideen oder der Ziele, das eigentlich Leitende ist bei dem zweckmässigen Wirken im bewussten planmässigen Handeln des Menschen. Die gleiche Natur gibt sich ebenso auch allenthalben in der realen Wirksamkeit der objectiven Phantasie in den Naturbildungen äusserlich wie innerlich kund. Der ganze Weltprocess mit allen Gestaltungen im Grossen und Kleinen ist dadurch bedingt und gibt Zeugniss davon. Und insofern ist eben diess der Inhalt aller weiteren Untersuchungen über die Weltphantasie und ihr Schaffen. Die Generationspotenz wie die Vererbung, die Sinnesbildung und -Thätigkeit, Trieb und Instinct, Empfindungsfähigkeit und ohnehin die höheren geistigen Kräfte

gehen daraus hervor und bezeugen die ursprüngliche Anlage des allgemeinen Princips des ganzen Weltprocesses. Der Verlauf ist aber kurz gefasst folgender: Aus dem allgemeinen Ansichsein strebt das Princip in den concreten Bildungen zum Fürsichsein um zuletzt im persönlichen Wesen das An- und Fürsichsein zu erringen. Dabei fällt dasselbe in diesem unendlichen Process und Ringen durch das Erlöschen der organischen und lebendigen Gestaltungen in unendlichem Streben wieder in das Ansich zurück oder verwelkt in diesen seinen Sprossen oder Produkten, soweit dieselben nicht ihrem Formprincip nach zur Erhaltung, Stärkung und Erhöhung höher organisirter und centralisirter Wesen verwendet werden. Endlich wird das An- und Fürsichsein erreicht, und ein neues Gebiet des Wirkens, das der Geschichte der Menschheit beginnt und sucht in ähnlichen Steigerungen fortzuschreiten. Es waltete also in der Natur von Anfang an nicht blos blinde Nothwendigkeit und Gesetz, sondern durch dieses allgemeine Princip der Gestaltung ward Gesetz und Kraft so gebildet und bestimmt, dass es als allgemeiner, objectiver Verstand betrachtet werden und man auch von einer allgemeinen, unbewussten Vernunft in der Natur sprechen kann. Demnach war es nicht ganz falsch, wenn auch einseitig, wenn man vor Ausbildung strenger Wissenschaft die Naturerscheinungen und -Wirkungen nach dem Bild und Gleichniss der menschlichen Geistesthätigkeit und menschlichen Wirkens deutete.

---

3. Generation, Fortbildung, Vererbung.
(Weltimmanentes Schaffen.)

Die ursprüngliche Entstehung der Organisation und des Lebens durch das der Welt immanente Gestaltungsprincip kann wohl so gedacht werden, dass zwischen dem stofflichen Moment des Weltwesens und dem noch unbestimmten, aber

Alles durchwaltenden Formprincip eine Differenzirung stattfand und in Folge davon eine Art Entgeistung von jenem und eine bestimmte Concentration und erster Individualisirungsbeginn von diesem. Dadurch konnte es dann hinwiederum geschehen, dass eine eigenartige Einigung beider Momente eintrat in der Weise, dass bei dieser neuen Verbindung nach vorhergegangener Scheidung nunmehr das Stoffliche eine dem Princip der Form dienende, untergeordnete Rolle zu spielen hatte, aber eben dadurch auch wieder in eigenthümlicher Weise erhöht, durchgeistigt ward und durch innerliche Gliederung und äussere Form Sinn und Bedeutung erhielt. Diese Differenzirung und Concentration zu ersten, primitiven organischen und lebendigen Wesen konnte schon ursprünglich in verschiedener Weise geschehen unter verschiedenen Verhältnissen, deren Zusammenwirken modificirend eingreifen mochte. Denken wir auch die Erde als Einheit wie das allgemeine Formprincip, so konnten dennoch und ebendesshalb Verschiedenheiten in einzelnen Theilen entstehen, wie in den einzelnen lebendigen Wesen trotz der Einheit des Princips nach der teleologisch-plastischen Tendenz des Ganzen verschiedenartige Theile entstehen, die für das Ganze nothwendig sind und eine reiche mannigfaltige Gliederung in der Einheit darstellen. In ähnlicher Weise mochte schon anfänglich das ganze Reich des Organischen und Lebendigen der Anlage nach in reicher Mannigfaltigkeit und Gliederung entstehen, auf einander bezogen und dadurch trotz aller Selbstständigkeit eine Einheit bildend. In der weiteren Ausbildung, im Fortschritt der Entwicklung musste diese Verschiedenheit und Eigenart allerdings immer bestimmter hervortreten und mussten die Verhältnisse der Natur im Allgemeinen und die Wechselwirkungen der individuellen Wesen unter einander von grösstem Einfluss sein. Je schärfer übrigens das Formprincip sich vom Stofflichen schied und unterschied, desto mehr ward dieses, wie bemerkt, untergeordnet und dienend und doch auch wieder um

so bedeutungsvoller. Das Princip selbst aber kann direct das Stoffliche nicht stärken und erhöhen, sondern nur indirect dadurch, dass in ihm Formprincipien, wenn auch niederer Art sich Realisirung gegeben, die dann in der Nahrung von den höheren Oganismen aufgenommen und zur Erhaltung, Fortbildung und Fortzeugung verwendet werden. Die höheren Organismen können sich nämlich nicht den materiellen Stoff als solchen assimiliren als Nahrung, sondern derselbe muss schon vom Formprincip selbst durchdrungen und erhöht d. h. organisirt sein, um in dieser homogeneren Form von jenen angeeignet und in das eigene Wesen, der Kraft und Wirksamkeit nach aufgenommen zu werden. — Die Bildung der organischen und lebendigen Wesen begann demnach mit den unvollkommensten, unbestimmtesten Formen, die eben nur die allgemeinsten Merkmale von Pflanzen und Thieren an sich realisiren. In so ferne stimmen daher logische und genetische (reale) Klassifikation überein. Beginnt jene mit den allgemeinsten Begriffen, welche nur noch die abstractesten Merkmale in sich enthalten, so diese mit den unbestimmtesten Wesen, mit den am wenigsten noch in scharfe Concretheit und selbstständige Individualität ausgebildeten, die also eben nur jene allgemeinen Merkmale des logischen Begriffes in sich enthalten. Im Fortschritt der Entwicklung erst wurden die Gestaltungen innerlich wie äusserlich eigenartiger, oder in ihrer Eigenart individuell ausgeprägter. Sie sind das Werk des allgemeinen Gestaltungsgesetzes, der besonderen eigenen Bethätigung und der Vererbung des Ursprünglichen wie auch des zufällig oder absichtlich durch Thätigkeit Erworbenen. Diess wird geleistet durch die Generationspotenz und deren Bethätigung in der Fortzeugung hauptsächlich durch die Zusammenwirkung der beiden Geschlechter.

Die schaffende Macht, welche die Natur durchwaltet und deren Charakter als schöpferische Weltphantasie zeigt sich besonders in der Generation, in der Fortpflanzung der El-

tern durch Setzung neuer, gleichartiger Wesen. Hierin besonders bethätigt sich das Weltprincip als objective, reale Phantasie, welche später in der geistigen Schöpfermacht der subjectiven, bewusst thätigen Phantasie ihre Fortsetzung und zugleich parallele Schaffensreihe erhält. Wie denn auch in der Schaffenslust sich beide entsprechen. Im Geschlechtsgegensatz, aus dessen Bethätigung und gleichsam Aufhebung in der Generation das neue Wesen hervorgeht, zeigt sich zugleich, wie wenig mit blosser leerer Einerleiheit des Weltprincips die individuellen Schöpfungen und Wesen zu erklären sind, da die allgemeine Einheit und Kraft des Princips sich erst in diesen Gegensatz differenziren muss, wo es gilt, Individuen höherer Art hervorzubringen. Um seine schöpferische Kraft höher zu potenziren, muss es sich in die Zweiheit erschliessen, um aus dieser wieder in Einheit zurückgehend, Neues von gleicher oder complicirterer Art und reicherer äusserer Gestaltung oder tieferer Innerlichkeit hervorzubringen. Die Zweiheit, in welche die höhere Generationsmacht sich differenzirt hat, bethätigt sich aber stets nur innerhalb der Einheit, von dieser umschlossen und als Momente von ihr. Denn das nun Erzeugte muss als Individuum durchaus ein einheitliches sein, auch wenn es aus noch so viel untergeordneten Einheiten, Zellen oder Monaden besteht. Ja gerade die verhältnissmässig bedeutende Selbstständigkeit von diesen fordert um so mehr ein nicht bloss einigendes, sondern auch eigenthümlich ordnendes; innerlich und äusserlich gliederndes Band, und zwar nicht ein äusserliches, mechanisch nur verknüpfendes, sondern ein solches, das innerlich gestaltet, also als immanentes Princip wirksam ist.

Das Schaffen des Weltprincips ist allerdings, als ein der Welt immanentes, kein absolutes, keine Schöpfung so zu sagen aus Nichts, d. h. In's-Dasein-Setzen des realen Wesens nach Stoff und Kraft, sondern ist eben ein Gestalten, Bilden durch das Seiende und aus dem schon Seienden. Aber da die äussere und innere Form des Individuellen doch das

eigentliche Wesen desselben als solchen, das eigentlich Bedeutsame ist, (wie schon Aristoteles geltend macht, indem er das Einzelwesen, aus Stoff und Form constituirt, als Substanz auffasst), und das Seiende ohne diese Form bedeutungslos, nichtssagend und wie nichts wäre, so ist das Hervorbringen, das Setzen eines neuen, bisher noch nicht dagewesenen Individuums ein wirkliches, wenn auch nur relatives oder secundäres Schaffen Ist ein schöpferisches Wirken in noch realerem Sinne, als man das Produciren neuer Gedenken oder Kunstgebilde von Seite des Genie's ein schöpferisches Wirken zu nennen pflegt.*) Diese schöpferische Neusetzung schliesst aber selbst mehrere Momente in sich: Setzung eines neuen Individuums derselben Art, also Fortsetzung der Art; dann Hervorbringung kleiner Aenderungen des Individuellen, und endlich Umwandlung selbstthätig errungener Eigenschaften in Naturbegabung durch Vererbung. Dass eine Erzeugung von neuen Individuen gleicher Art stattfindet, lässt sich aus blos mechanischen, aus physikalisch-chemischen, raumzeitlichen Geschehen nimmermehr erklären. Das Neugesetzte kann das, was es werden soll zunächst nur ideell und virtuell sein, kann nur als Norm, Triebkraft und Tendenz existiren, nicht als blos mechanische Aneinanderordnung kleinster Theile im Raume und als mechanische Bewegung derselben. Denn wenn eine solche auch gegeben wäre, so müsste sie von bestimmter Art sein, von bestimmter Form und Richtung-, die aus mechanischer Kraft allein nicht hervorgehen kann. Zudem ist in den ersten Keim des neuen Individuums selbst auch die Zeitfolge in der Entwicklung mit aufgenommen, der periodische Eintritt gewisser Eigenthümlichkeiten und selbst (im Allgemeinen) die Zeitdauer des Lebens. Diess Alles kommt nicht vom Stoffe, sondern vom Formprincip der

*) S. d. Verf. Schrift: Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen 1854 und: Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses 1877.

Erzeugenden. Denn wenn es auch von einer bestimmten Anordnung der ersten, ursprünglichen Theilchen oder Moleküle der Keime bedingt ist, welche die Art der Fortentwicklung begründen, so ist ja diese Anordnung selbst schon Wirkung nicht Ursache, oder wenn man es so ausdrücken will: schon natura naturata nicht natura naturans, ist also schon Kunstwerk, nicht Künstler. Dieser ist das gestaltende Princip, das hier allerdings dem Werke selbst immanent ist und von ihm wohl unterschieden, aber nicht geschieden werden kann. — Während nun die Gleichheit der Natur des Neugesetzten mit den Eltern den Art-Charakter betrifft, gehört das Unterscheidende, Abweichende an demselben seiner individuellen Eigenart an, welche ebenfalls zeigt, dass hier nicht blos ein mechanisches Wiederholen, sondern ein freieres Gestalten durch ein schöpferisches Princip stattfindet. Aus diesen kleinen Abänderungen der Individuen können, wie die Darwin'sche Umwandlungslehre vielfach nachgewiesen hat, allmählich neue Varietäten und selbst Arten hervorgehen, da das schaffende Princip nicht beliebig und wunderthätig, sondern stets im Zusammenhang und in Wechselwirkung mit den Naturverhältnissen bei seinen Gestaltungen zu verfahren pflegt. Endlich wird auch das selbstthätig Errungene (nicht blos das zufällig oder passiv Erlangte) allmählich in die individuelle Natur und dann in das Art-Wesen aufgenommen, dann durch die Generation von den Eltern auf die Erzeugten übertragen und von diesen als Erbtheil überkommen. Es sind körperliche und geistige Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten, die vererbt werden, gute wie schlimme in beider Beziehung. Was die psychische Vererbung betrifft, so findet sie hauptsächlich bei Eigenthümlichkeiten des Gemüthes, des Charakters, der Neigungen statt, weit weniger bezüglich der intellectuellen Eigenschaften. In dieser Beziehung sind die Kinder oft oder sogar gewöhnlich in hohem Grade von den Eltern verschieden. Von intellectuell begabten Eltern stammen nicht immer auch

intellectuell begabte Kinder ab und noch weniger gehen durch Selbstthätigkeit errungene Kenntnisse und Einsichten jener auf diese über, wenn auch immerhin im Allgemeinen, wofern kein spezielles Hemmniss dazwischen tritt, eine gewisse physisch-psychische Disposition auch in dieser Beziehung nach und nach eintreten mag. Es zeigt sich demnach im Allgemeinen, dass hauptsächlich rein subjective, psychische wie physische Eigenschaften als Erbschaft übertragen werden deren Aeusserungen oder Produkte sonst nicht mitgetheilt, nicht objectiv niedergelegt und in Tradition erhalten werden können etwa als geschichtliches, geistiges Gut der Menschheit. Dagegen die Produkte intellectueller Thätigkeit in Erfahrung und wissenschaftlicher Forschung, die objectiv gemacht, durch sprachliche Darstellung zum Allgemein-Gut gestaltet, in der Geschichte hinterlegt und überliefert werden können — diese werden nicht durch Vererbung mitgetheilt, sondern müssen durch Selbstthätigkeit angeeignet werden. *)

Man hat neuestens die Erzeugung neuer Individuen als einen blossen Ergänzungsvorgang aufgefasst oder daraus erklären wollen, dass die Spermazellen und die Eizellen unvollkommener oder weniger hoch specialisirt seien als die übrigen und erst durch einander zu einem Ganzen gebracht werden müssen. Allein diese Generationszellen sind jedenfalls universeller, in sich reichhaltiger, wenn auch einzeln noch unbestimmt und ergänzungsbedürftig angelegt, im Vergleich mit den übrigen Zellen. Denn aus ihnen bilden sich nicht blos bestimmte Organe als Theile eines Organismus, sondern der ganze Organismus selbst mit seiner reichen Gliederung. Daher ruht in ihnen, wenn auch noch in einem Zustande der Trennung und Spannung weit mehr als in den anderen Zellen die unendliche Gestaltungs-Macht des Weltprincips und wird

*) S. über diesen Gegenstand das eingehende treffliche Werk „Die Erblichkeit" von Th. Ribot. Aus dem Französ. übersetzt von Hotzen Leipz. Veit & Comp. 1876.

eben durch diese Spannung in sich, durch diesen Zustand der Trennung und Ergänzungsbedürftigkeit und des Verlangens nach Aufhebung hievon zu erhöhter Thätigkeit und Neuschaffung angeregt. Daraus eben entsteht das heftige Verlangen der Geschlechter und die hohe Schaffens-Lust bei Befriedigung desselben. Eine Lust, die, wenn auch in minderem Grade, bei aller schöpferischen Thätigkeit der Phantasie als des schöpferischen Vermögens, sei es objectiv oder subjectiv, sich findet. — Uebrigens werden durch die Generation neuer lebendiger Wesen nicht neue physikalische Kräfte geschaffen und das Maass mechanischer Kraft dadurch vermehrt, sondern diese Kräfte werden nur organisirt und lebendig gemacht durch die eigenthümliche teleologisch plastische Gestaltung, deren immanentes Princip nicht selbst mechanische Kraft ist, obwohl sie sich der Kräfte der unorganischen Natur zur Individualisirung und zur Hervorbringung neuer Individuen durch die Generation bedient.

---

4. Sinne, Trieb und Instinct.

(Organe immanenter Selbst-Offenbarung der Natur und der Orientirung der Individuen.)

Vormals hat man die Sinneswahrnehmung im Allgemeinen als ein vorherrschend oder ausschliesslich passives Verhalten des Individuums der Aussenwelt gegenüber gedacht. Die Aussendinge wurden als in die Sinne eindringend und sich in ihnen irgendwie abprägend aufgefasst, woraus der Seele das Bewusstsein von den Dingen mittelst dieser Einwirkungen entstehen sollte. Also verhielt sich die Seele dabei nicht eigentlich activ, sondern passiv. Nunmehr aber sind die Sinne ihren Wahrnehmungen resp. Gegenständen gegenüber auch als activ, ja als producirend erkannt, da sie das, was wahrgenommen wird, erst selbst produciren oder wenig-

stens umgestalten. Die Töne werden nicht als solche aufgenommen, sondern vom Ohre erst aus Luftbewegungen gebildet und ohne Ohr gäbe es keinen Ton; das Auge in gleicher Weise nimmt Licht und Farben producirend wahr aus Aetherbewegungen sie bildend u. s. w. So können nun die Sinne selbst als Schöpfungen und zugleich als Organe des schaffenden Weltprincips aufgefasst werden, das sich durch sie im Fortgange des Weltprocesses selbst in seinen Schöpfungen wahrzunehmen und deren Bedeutung zu erfassen strebt. Die Sinne sind in so fern nicht blos etwas Individuelles, sondern auch ein Allgemeines und Kosmisches. Die Natur resp. das Weltprincip selbst will sich das wahre Wesen, oder die innewohnende, an sich noch verborgene Bedeutung offenbaren und damit gewissermassen zu einem Bewusstsein und Genuss des eigenen Gehaltes gelangen. Die Sinnesthätigkeit und Wahrnehmung ist zwar für uns oder auf dem Standpunkt des individuellen Geistes etwas Aeusseres, auf dem Standpunkt der Natur aber, als einheitliches Ganzes betrachtet, ist sie ein immanenter, innerer Vorgang, in welchem sie in ihrem Innern, in ihren verschiedenen Momenten sich selber offenbart und wahrnimmt. Dabei muss es freilich schon zu einem individuellen seelischen Innern gekommen sein, denn ohne ein irgendwie Subjectives können die Sinne weder entstehen noch irgend eine Bedeutung haben. Sie schliessen Subjectives und Objectives zugleich in sich, vereinigen Beides unmittelbar, um als Organe mittelbarer Beziehung und Verbindung von beiden zu dienen. Insoferne sind die Sinne die Orientirungs-Organe für die lebendigen, individuellen Wesen, die es diesen ermöglichen ihre Selbstbewegung und ihre Thätigkeit zunächst nach den Bedürfnissen ihres physischen Daseins einzurichten, um sich individuell zu erhalten und als Gattung fortzupflanzen. Bei den höher organisirten Individuen dienen sie aber auch dazu, eine innere, psychische Entwicklung anzuregen und einige Fortbildung zu ermöglichen.

In der Gestaltung der Sinne zeigt nun das schaffende Weltprincip besonders seine teleologisch-plastische Macht, und ideelle, typische Formen offenbaren sich dabei im Grossen und im Einzelnen ebenso wie die realistische Beziehung auf die speciellen Bedürfnisse des Organismus. Ist die Sinneswahrnehmung Produkt der gestaltenden Macht der Sinne, so müssen diese selbst wieder in gesetzlicher Weise von einer höheren schaffenden Potenz als Organe gebildet werden und zwar zugleich in so bestimmter Art, dass sie zugleich dem allgemeinen Wesen der einzelnen Wahrnehmungsgebiete wie dem speciellen Bedürfnisse der verschiedenartigen Individuen entsprechen. Obwohl durch die Natur der Sinnesorgane gestaltet, sind daher die Sinneswahrnehmungen doch nicht blosse Produkte rein subjectiver Einbildungskraft, die beliebig oder zufällig so sind und auch anders sein könnten, sondern es kommt ihnen durchaus ein objectiver, realer Charakter zu. Zunächst schon die Einrichtung und Function der Sinne selbst ist nicht zufällig, — wie schon die Allgemeinheit und (abgesehen von einzelnen krankhaften Zuständen) die Uebereinstimmung derselben bei sonst so verschiedenartigen Wesen zeigt, — sondern ist gesetzmässig und real trotz der Vergänglichkeit der Sinne selbst, wie Blätter und Blüthen und die Organismen selbst etwas Reales sind trotzdem dass sie wieder vergehen. Dann aber sind die Sinne in bestimmter Weise auf ihr specifisches Gebiet, auf das entsprechende Objective angelegt und können nicht beliebig aus Allem Alles gestalten, sondern sind in der Möglichkeit und Art des Producirens an das Objective gesetzmässig gebunden. Daher ist blos subjectivistisches Gebahren ausgeschlossen und die Realität der Wahrnehmungen dem subjetivistischen Idealismus gegenüber bleibt gewahrt. Wäre die Welt blos Produkt der subjectiven Sinne und des subjectiven Denkens, so müssten die Sinne selbst wieder Produkt ihres imaginären oder subjectivistischen Produktes sein und irgend eine Zuverlässigkeit oder Rationalität der Sinnes-

thätigkeit und -Wahrnehmung wäre nicht mehr geltend zu machen. Wie käme die Seele auch dazu, sich für den durch die subjectivistischen, willkürlichen Sinne nur subjectiv eingebildeten Leib und dessen eingebildete Bedürfnisse Organe zu schaffen, die doch auch wieder nur subjectivistisch und eingebildet sein und über den Subjectivismus nicht hinweghelfen könnten? Die Sinne haben einen objectiven Charakter, lehren Objectives, Anderes als das eigene subjective Wesen nach Sein und Eigenschaften kennen, während allerdings die Empfindungsfähigkeit rein subjectiver Art ist und nicht Anderes, sondern nur den Zustand des eigenen subjectiven Seins zur Kunde oder vielmehr zum unmittelbaren Genuss bringt.

Was die erste Entstehung und die Ausbildung der Sinne ihrer Zahl und Art nach betrifft, so will die neuere Naturwissenschaft die erstere vielfach aus dem Bedürfniss der Individuen, die letztere aus dem Gebrauche, der Uebung derselben ableiten. Indess genügt diese Annahme jedenfalls bezüglich der Entstehung nicht, sondern diese setzt ein inneres Gesetz und einen typisch wirksamen Trieb voraus, wie schon die so allgemein herrschende Symmetrie der Organe zeigt, die doch aus dem Bedürfniss allein so wenig erklärt werden kann, als die regelmässig erfolgende Blattentstehung und -Stellung bei den Pflanzen. Wäre das Bedürfniss oder die Anregung von Aussen die wahre Ursache der Sinnesbildung, so müssten viel mehr Sinne bei den lebendigen Wesen und an deren verschiedenen Theilen ohne Regel und Ordnung entstanden sein, da in verschiedenen Verhältnissen reichlich Veranlassung dazu gegeben sein musste. Da diess nicht geschah und geschieht, so geht daraus hervor, dass von innen her die gesetzliche Veranlassung und Bildung derselben ihren Ursprung nimmt, deren Art bestimmt und deren Fortbildung durch Gebrauch ermöglicht. Wenn neuestens behauptet wurde, dass nur so viele Sinne z. B. beim Menschen entstanden seien, als zu seiner Erhaltung und Förderung noth-

wendig sind, und derselbe daher für manche Agentien in der Natur z. B. für die Electricität kein Organ besitze, weil die Wahrnehmung dieser für seine Existenz und sein Gedeihen nicht unbedingt nothwendig sei, — so kann dieser Behauptung nur unter Voraussetzung strenger teleologischer Auffassung Gewicht zukommen. Nur wenn den Individuen und Arten der lebendigen Wesen bestimmt ist, wie sie sein sollen, kann auch festgestellt werden, wie viel Sinne sie brauchen und welche und wie beschaffen sie sein müssen. Ist diess nicht der Fall, dann genügen weniger Sinne als z. B. der Mensch sie hat; denn wenn sie weniger haben, dann sind und bleiben sie eben so geartet, dass sie mit denselben auszukommen vermögen. Würde diess nicht der Fall sein, sondern ein beständiges Weiterbilden stattfinden, so müsste die übliche Zahl derselben überschritten werden und es wäre nicht abzusehen, warum die Menschen nicht auch Sinn für Electricität erhalten haben und noch manches Andere, was ihnen nützlich sein könnte, z. B. Flügel gleich den Vögeln und noch andere Organe. Denn wenn man dagegen sagte: die Menschen brauchen einen Sinn für Electricität nicht, weil sie ihnen nicht so allgemein gefährlich u. s. w. ist, so kann erwidert werden, dass die Menschen eben ohne festen Typus und ohne teleologisches Gestaltungsprincip sich in der Weise fortgebildet hätten, dass ihnen der Sinn für Electricität ebenfalls sehr förderlich oder geradezu nothwendig wäre. Ueberhaupt müssten ohne alle feste Normen und ohne bestimmte Ideerealisirung bei der Bildung und Fortpflanzung der organischen und lebendigen Wesen in unendlicher Zeit alle Arten von Vollkommenheit erreicht werden oder vielmehr schon erreicht sein — wenn der Weltprocess als unendlich, also als anfangslos betrachtet wird. Die fragliche Erklärung, der Entstehung scheint uns daher nicht stichhaltig zu sein, da sie zugleich zu wenig und zu viel erklärt.

Trieb und Instinct können als innere Orientirungsorgane oder -Fähigkeiten bezeichnet werden, durch welche Forterhalt-

ung und Gedeihen der Individuen und der Arten wesentlich bedingt ist. Trieb ist nichts anderes als das aus der ineinandergreifenden Gesammtheit der Gliederung des organischen Wesens hervorgehende Streben nach dem, was ihm zur Erhaltung, zum Bestehen und Fortpflanzen nothwendig, förderlich und allenfalls auch angenehm ist. Er ist die Bewegung und Strebung des teleologischen Charakters des Ganzen, ist individuell-selbstständige Bethätigung hievon. Doch setzt der Trieb im eigentlichen Sinne, wie er im lebendigen Wesen sich zeigt, schon das voraus, was wir im Folgenden zu untersuchen haben: die Empfindung nämlich, die ihn eigentlich erregt und zur Action bringt. Die dem Triebe unmittelbar entsprechende, zweckgemässe Thätigkeit geht aus dem Instincte hervor. Unter Instinct vesteht man die von Natur (von Geburt) aus innewohnende Befähigung der lebendigen Wesen, ohne vorangehende Erfahrung und ohne Unterweisung das zu thun, was der Trieb zur Erhaltung und Förderung des Individuums, sowie zur Fortpflanzung der Gattung erfordert. Instinct ist lebendig gewordene und über das Individuum dem Raum und der Zeit nach hinausreichende teleologische Einrichtung des Thieres; ist noch an die Organisation selbst gebundener, noch unfreier Verstand, der zwar sicher leitet, aber über das enge Gebiet des individuellen und des Gattungs-Lebens nicht hinausreicht. Daher sind auch die instinctiven Kenntnisse oder Fertigkeiten nicht anders mitzutheilen als auf dem gebundenen Wege der organischen Erzeugung. Der Trieb ist die praktische Seite von dem, wovon der Instinct die theoretische ist, wenn man es so ausdrücken will, obwohl allerdings beides praktisch erlangt ist und nur praktisch angewendet werden kann. Beides ist von dem schaffenden Weltprincip gesetzt und bekundet wesentlich das teleologisch-plastische Moment in demselben. Denn wenn auch der lebendige Organismus und damit der Trieb desselben und der entsprechende Instinct vielfach durch die Verhältnisse der Natur und das Wechsel-

spiel der verschiedenen Wesen beeinflusst und modificirt wird, so ist doch ein bildendes Princip nothwendig, welches die Lebendigkeit gibt und die Fähigkeit besitzt, die Einflüsse in sich oder in die Einheit des organischen Lebens aufzunehmen, darin festzuhalten und daraus sogar eine active Befähigung zu bilden. Eine Befähigung, die nun zur andern Natur geworden ohne die Einheit des Individuums und der Art zu stören.

---

5. Die Empfindungsfähigkeit.

Die Frage nach dem Ursprung der Empfindung oder der Empfindungsfähigkeit ist in der neuesten Zeit eine viel erörterte und bildet zugleich für Naturwissenschaft wie für Philosophie ein wichtiges, ja ein entscheidendes Thema für die ganze Weltauffassung, insofern man aus der Empfindungsfähigkeit das ganze übrige Wesen und Wirken auch des menschlichen Geistes abzuleiten strebt. Es ist diess zugleich das Problem, zu dessen Lösung die Naturwissenschaft sich der Philosophie wieder zu nähern beginnt resp. von der exclusiv mechanistischen oder materialistischen Weltauffassung zurückkehrt und wieder ein idealistisches Moment anzuerkennen sich genöthigt sieht. Die bedeutendsten Naturforscher haben nämlich in der neuesten Zeit, zum Theil bei feierlichen Gelegenheiten, das Geständniss abgelegt, dass, wenn auch alle übrigen Naturvorgänge, auch noch Organisation und physisches Leben mechanisch und materiell sich erklären lassen, so doch nimmermehr die Empfindung und das Bewusstsein; denn der Mechanismus bleibe eine nur unbewusste und äusserliche Bewegung, ohne je innerlich d. h. seiner selbst inne werden zu können. Um nun die Entstehung der Empfindung zu erklären, ohne gleichwohl die Einheit des Wesens des Daseins verlassen und neben der

Materie noch ein anderes, ein ideales oder psychisches Princip annehmen zu müssen, hat man sich entschlossen, der Materie (den Atomen) selbst Empfindungsfähigkeit beizulegen, also alle Materie als dem Wesen nach wenigstens potentia empfindend zu betrachten. Eine Fähigkeit, die aber nur unter bestimmten Umständen, bei gewisser Combination aus der blossen Anlage in Wirklichkeit (Actualität) übergehen soll. So, um nur einige zu nennen: Dubois-Reymond, Zöllner, Preyer, Nägeli, Häckel u. s. w. Diese Fähigkeit soll entweder schon den Atomen selbst (wo deren wirklich angenommen werden) oder der Verbindung zweier oder mehrerer Atome (Molekülen) oder sog. Plastidülen (Wesensbestandtheilen der Zellen) zukommen. Eine Modifikation, die übrigens, strenge genommen keine weitere Bedeutung hat, da wenn ein Complex von Atomen empfindungsfähig wird, den Atomen selbst auch schon die Anlage zur Empfindung, oder die reale Möglichkeit zur Empfindungsfähigkeit innewohnen muss. Die Frage ist nun, wie diese Fähigkeit der Atome oder Atomengruppen des materiellen Stoffes zu denken sei. Als etwas selbst wieder Stoffliches wohl nicht, da Empfindung ein Zustand, aber kein Stoff ist; als blosse Bewegungsfähigkeit, die durch Uebergang in Bewegung zur Empfindung würde, ebenfalls nicht, da Bewegung nicht schon identisch ist mit Empfindung. Die Empfindungsfähigkeit muss also als ein gewisses Verhältniss von Momenten oder Kräften des Seienden oder sich Bewegenden aufgefasst werden. Dadurch aber wird dann der Charakter der blossen Einfachheit und Einerleiheit der Atome aufgegeben und werden diese selbst als in sich schon irgendwie gegliederte, inhaltvolle Wesen aufgefasst, deren innerer Zustand mannigfacher Modifikation fähig ist. Gehen wir nämlich, um zu erkennen, wodurch denn die Empfindungsfähigkeit lebendiger Wesen bedingt sei, von der Erfahrung, d. h. von der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände der Empfindung aus, so zeigt sich, dass sie dann entsteht, wenn im normalen Verhältniss der

harmonisch in einander greifenden Theile unseres Organismus, dessen Leiter und Wächter die Empfindungsnerven sind, irgend eine Veränderung vorgeht förderlicher oder hemmender Art, wodurch die Art der Empfindung zugleich bestimmt ist. Soll also den Atomen oder Atomgruppen ebenfalls Empfindung der Möglichkeit und Wirklichkeit nach zukommen, so müssen sie auch eine innere Organisation haben, müssen Theile oder Momente besitzen, deren Verhältniss zu einander gefördert oder gestört werden kann — wodurch eben Lust oder Unlust, überhaupt Empfindung des Seins wie des Beschaffenseins und ein Daseinsgenuss entsteht. Ohne innere Gliederung und Modifikationsfähigkeit, wodurch die Möglichkeit eines seinsollenden und nichtseinsollenden Zustandes bedingt ist, d. h. bei vollkommen gleichbleibender Einerleiheit des inneren Wesens, ist Empfindung nicht möglich.

Werden also die materiellen Atome als empfindend oder als empfindungsfähig aufgefasst, so müssen sie andersartig gedacht werden, als es sonst in der Naturwissenschaft geschieht; sie müssen wie die Monaden des Leibniz und der Philosophen, die demselben folgen, betrachtet werden. Sie dürfen nicht mehr als bloss äusserlich Seiendes, mechanisch in Anziehung und Abstossung Wirkendes angenommen, sondern müssen als ein mit einem Inneren Begabtes zur Geltung gebracht werden. Wird also in der That, wie schon bemerkt, von naturwissenschaftlicher Seite als ein Postulat zur Erklärung des Lebens und der psychischen Thätigkeit anerkannt, dass man der Materie ausser den mechanischen und chemischen Eigenschaften oder Kräften noch eine neue Eigenschaft zuerkennen müsse, die der Empfindungsfähigkeit nämlich, so muss demnach die Materie oder deren Atome ganz so aufgefasst werden, wie man sonst nur die organischen Saamen oder Keime aufgefasst hat. Damit wäre allerdings der Verlegenheit abgeholfen, auf naturwissenschaftlichem Gebiete das psychische Dasein nicht erklären zu können. In-

dess erhoben sich gegen diese hylozoistische Hypothese manche gewichtige Bedenken.

Es kann wohl sein, ja es ist im Interesse der Einheit der Weltauffassung anzunehmen, dass Materie und Geist, dass physisches Dasein mit mechanischem Geschehen und psychisches Leben und Wirken aus Einer Wurzel stammen und irgendwie in wesentlichem Zusammenhang stehen. Aber im Erscheinungsgebiete des Daseins zeigen sie sich als streng gesondert, mit verschiedenen, ja entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattet, und in verschiedener Weise wirkend. Daher hat man für die Erscheinungswelt stets einen strengen Dualismus festgehalten, oder hat das Eine oder das andere Gebiet als blossen Schein oder Function (ohne besondere Wesenheit) angenommen und dem Interesse des Monismus geopfert. Beides als wesenhaft annehmen und zugleich mit diesen verschiedenen Eigenschaften als Eine Substanz betrachten, heisst daher einen Widerspruch begehen, heisst das sich gegenseitig Ausschliessende als Einheit hinnehmen. Es lässt sich denken, dass sich zwei verschiedene Wesen zur Einheit verbinden oder durchdringen ohne dass Eines das andere aufhebt oder ausschliesst; aber sie können nicht als Ein und dasselbe gedacht werden. Es müssten ausserdem in Ein und demselben Wesen zwei verschiedene oder unter Umständen einander entgegenstehende Gesetze wirksam gedacht, oder das Grundgesetz der Materie, das Gesetz der Trägheit müsste für aufgehoben gelten. Die Materie könnte auch noch nach anderen als blos mechanischen und chemischen Gesetzen (Impulsen) wirksam werden in Folge ihrer erregten Empfindungsfähigkeit, ihre Wirksamkeit liesse sich nicht mehr mit voller Bestimmtheit und Sicherheit, nicht mehr exact erkennen und die Zuverlässigkeit der Naturwissenschaft selbst wäre damit in Frage gestellt. In so fern ist Kant's Ausspruch sicher begründet, dass der Hylozoismus der Tod aller Naturwissenschaft sei. Leibniz suchte seine Leben und Vorstellung in sich bergenden Monaden dadurch für gesetz-

mässiges Wirken und für sichere wissenschaftliche Erkenntniss zu qualificiren, dass er sie in den Bann der prästabilirten Harmonie gethan und damit in eine feste Ordnung des Seins und Geschehens eingefügt hat. Damit aber musste er freilich auch thatsächlich alle natürlichen Weltprocesse für unmöglich erklären; denn selbst alle innere Lebendigkeit und Geistigkeit, die doch das Wesen der Monaden bilden, müssen dadurch mechanisirt und im Grunde aufgehoben werden. — Ueberdiess wäre durch die Empfindungsfähigkeit der Materie noch immer nicht die Organisation und das Leben selbst erklärt, nicht die äussere und innere Form und Artung der lebendigen Wesen. Es bedürfte doch noch eines Formprincips oder eines teleologisch wirkenden Bandes, um die einzelnen empfindungsfähigen materiellen Theilchen in die rechte Verbindung mit einander zu bringen und sowohl die Auslösung der latenten Empfindung zu erwirken, als auch die eigenthümliche Art des lebendigen Organismus, dem sie eigen sein soll, zu bestimmen. Man setzt daher selbst naturwissenschaftlicher Seits der Hypothese von empfindungsfähigen materiellen Atomen, auch noch die einer besonderen »Anordnung« derselben zur Seite*) und man hat also durch die Hypothese die Sache nur complicirter gemacht.

Setzt demnach die Empfindung stets ein bestimmtes Verhältniss voraus, ein teleologisches (harmonisches) Ineinandergreifen von Momenten, so liegt es nahe genug, anstatt sie im Stofflichen latent sein und daraus hervortreten zu lassen, — was doch wieder ein inneres Verhältniss-Wesen und Gesetz erforderte — dieselbe überhaupt nicht aus dem Stoffe als solchen, sondern aus Kraft oder vielmehr aus Gesetz und Gesetzeswirkung abzuleiten. Wir erblicken in der Empfindung die sich innewerdende Rationalität oder Vernunft der Natur, die zugleich die Gesetz- und Zweckmässigkeit in sich fasst, also das Innerlichwerden und Sich-Innewerden der teleo-

*) Z. B. Preyer in der Zeitschrift „Kosmos“ 1877 (Okt.-Dec. H.)

logisch-plastischen Gestaltungsmacht der Natur oder der schöpferischen Weltphantasie — und zwar in ihren concreten und concentrirten Gestaltungen oder Individuen. Für diese ist die Empfindung das Sich-Innefinden als Subject und das Innewerden des eigenen teleologisch organisirten Wesens, das in seinem Bestand und Wohlsein gefördert oder gestört werden kann und diess in dem modificirten allgemeinen Daseinsgefühl (Allgemeinempfindung) als Lust oder Schmerz erfährt. Die Empfindungen also *sind* nicht blos, sondern sie *bedeuten* auch etwas im Ganzen der Natur überhaupt und für das Einzelwesen, dessen Erhaltung und Förderung als solches und für den Daseinsgenuss desselben. Hier also zeigt sich besonders das zunächst objectiv verständige, insbesondere teleologische Moment nebst dem plastischen des bildenden Princips — wie diess auch schon bei der Sinnesbildung und -Thätigkeit der Fall ist. Die Vernunft in der Natur ist im Uebergange zum Subjectivwerden, zur bewussten Selbstständigkeit begriffen und erfährt sich zuerst in diesem noch unbestimmten, obwohl schon subjectiven, innerlichen Wahrnehmen der Empfindung. Dabei hat allerdings das Individuum es schon ganz nur mit sich selbst zu thun, kann sich aber gleichwohl noch nicht, wie durch das klare Bewusstsein und das eigentliche Denken es geschieht, aus dem Zusammenhang der Naturverhältnisse erheben und die eigene Situation in denselben erfassen, da nur das eigene Sein und der zeitweilige Zustand desselben erfahren, nicht aber die objective reale Welt dadurch erkannt wird.

Zwei Momente bilden, wie schon bemerkt, die Grundkräfte der objectiven Phantasie oder des Grundprincips des Weltprocesses, wie es sich in den organischen und lebendigen Individuen bethätigt: das teleologische und das plastische — das eine die innere Organisation, die ineinander greifende Harmonie der Theile und diese selbst gestaltend, das andere die besondere Form und Art verleihend. Beide bethätigen sich in der Empfindung. Das teleologische Mo-

ment ist die Grundbedingung, denn ohne inneres, ineinandergreifendes Verhältniss der constitutiven Theile eines Individuums kann es keine Veränderung, keinen seinsollenden und nichtseinsollenden Zustand erfahren, demnach auch keine Empfindung haben. Insofern ist die Thatsache der Empfindung der entscheidendste Beweis für die Wirklichkeit einer Zweckmässigkeit, eines Zweckprincipes in der Natur. Die gewöhnliche äusserliche Zweckmässigkeit der Naturdinge möchte sich allenfalls blos als Resultat des Naturgeschehens nach blos wirkenden Gesetzen auffassen lassen, und auf den Charakter eines Princips oder wirkender Zweckursache verzichten müssen, nimmermehr aber die Zweckmässigkeit, die sich in der Empfindung als Grundmoment derselben offenbart. Denn dass dieses Innerlichwerden und Sichselbsterfahren aus mechanischem Geschehen sich nicht erklären lasse, das geben ja eben die Naturforscher selbst zu. Ist also in der Empfindung wesentlich ein teleologisches Moment, so kann es nicht blos als Resultat aus dem äusseren mechanischen Naturprocess gewonnen sein, sondern muss einen ursprünglichen, principiellen Charakter haben, wenn doch anerkannt werden muss, dass die Empfindungsfähigkeit als etwas ursprünglich Gegebenes, nicht erst mechanisch Erworbenes zu betrachten sei. Als das eigentlich empfindende Moment dürfte indess doch nicht das teleologische Moment aufzufassen sein, sondern das plastische. Das Empfinden selbst ist nicht ein, wenn auch unbestimmtes Urtheilen im Sinne von discursivem Denken oder Räsoniren, sondern ein unmittelbares Wahrnehmen des Zustandes, also mehr einem (inneren) Schauen ähnlich und insofern gleichsam ein Formbilden, ein Sich-Gestalten nach innen zu, wie äusserlich die erscheinende Form für das Auge und Ohr sich darstellt. Diess ist auch darin angedeutet, dass gerade die Wahrnehmung von Formen, Gestalten oder Tönen innere Erregungen und Stimmungen, innere Gestaltungen in Form von Gefühlen, denen im niederen Gebiete die Empfindungen entsprechen. Sie deuten damit die innere Verwandtschaft an und berechtigen zum

Analogie-Schluss. Das ästhetische Gefühl selbst ist ja wohl nichts anderes als das harmonische Innerlichwerden, die innerliche Seelenform, welche die ästhetisch wirkenden Objecte veranlassen. So mag auch die Empfindung nichts anderes sein, als die das plastische Moment des bildenden Princips harmonisch oder disharmonisch anregende Modifikation in der teleologischen Ordnung des lebendigen Organismus. Demnach gibt das teleologische Moment den Inhalt, das plastische Moment des Princips aber die innere Form der Empfindung. Das letztere ist das eigentlich Empfindende, das andere bestimmt die Art der Empfindung.

So zeigt die Empfindung die innerlich und subjectiv werdende Individualität, den lebendig werdenden Verstand (Gesetzmässigkeit) und die sich realisirende Vernunft (Ideegemässheit) wenigstens gleichsam im Aufdämmern. Sie bildet so den Uebergang in dem Entwicklungsprocess des Weltprincips von der objectiven, realen Wirksamkeit zur subjectiven Bethätigung im psychischen und geistigen Dasein; also zum klaren Bewusstsein, zur subjectiven selbständigen Verstandesthätigkeit, zur Vernunftbethätigung. Sie birgt insofern ein Ewiges und Ideales in sich und bringt dieses durch Wahrnehmung des Seinsollenden und Nichtseinsollenden oder Disharmonischen zur Offenbarung. Damit ermöglicht sie zugleich das Freiwerden des Princips im Individuum, im Subjecte selbst, wovon, wie gleich zu zeigen ist, die ganze selbständige Gestaltung des subjectiven menschlichen Geistes bedingt ist. Dass es so sei, bezeugt die Thatsächlichkeit, und dass es so geworden ist, setzt im Princip die ursprüngliche Kraft und Tendenz dazu voraus, so dass das Streben des Weltprincips von Anfang an dahin geht, durch verschiedene Stadien hindurch sich selbst zu entfalten. Und zwar so, dass es zuerst objectiv oder real in plastischen und verstandes- und ideegemässen Gestaltungen sich offenbart, dadurch zur Innerlichkeit durchdringend sich selbst von diesem Gebundensein freimacht und zum höheren selbständigen Geistes-Organis-

mus und Bewusstsein des Menschen mit all' seinen Kräften vordringt. All' diess geht nicht aus der Materie, sondern aus dem Princip der Gestaltung, aus dem objectiven Verstande und den ideegemässen Formbildungen hervor. Der subjective bewusste Geist ist die subjectiv, bewusst und selbständig gewordene Vernunft und insofern ein wirklicher Mikrokosmus.

---

6. Das Bewusstsein.

Wir nehmen hier den Ausdruck „Bewusstsein" in rein subjectivem Sinn, nicht im objectiven, in welchem darunter das Wissen um etwas, um die Dinge der Aussenwelt, der Geschichte, ja um Zustände und Thätigkeiten des eigenen Selbst verstanden wird. In subjectivem (oder gleichsam rein formalen) Sinn versteht man dagegen unter Bewusstsein nicht einen bestimmten Inhalt, sondern das innere Licht oder Leuchten, in welchem und durch welches wir in Anschauungen (Sinneswahrnehmungen), Vorstellungen und Begriffen das Objective, Gegenständliche, das Andere uns gegenüber, innerlich nachbilden. Wir stellen uns dieses so vor, dass wir es innerlich in diesem Licht des Bewusstseins gleichsam anschauen. Davon ist das Wissen bedingt, das sogleich verschwindet, sobald das Bewusstsein aufhört. Dieses Bewusstsein setzt daher das Wachsein, die Sinnesthätigkeit und die Function der Empfindungsnerven voraus und zeigt insofern schon dadurch den thatsächlichen Zusammenhang damit. Es wird dadurch erst all' diesem die Bestimmtheit und Vollendung gegeben, die sie wenigstens bei den höher organisirten lebendigen Wesen haben. Die blosse Subjectität des allgemeinen Princips, wovon früher die Rede war, wird erst dadurch in den concreten Gestaltungen oder Individuen zur wirklichen Subjectivität ausgebildet, zu einzelnen Subjecten des Empfindens,

der Sinneswahrnehmungen und selbst auch höherer psychischer Functionen.

Bezüglich der Entstehung des Bewusstseins könnte nun zunächst darauf hingewiesen werden, dass, wie die Empfindung durch die Empfindungsnerven, so das Bewusstsein durch das Gehirn bedingt sei oder durch bestimmte Theile desselben. Diess ist sicher nicht unrichtig, da die Erfahrung zeigt, dass normale Function des Gehirnes zum Bewusstsein nothwendig sei, so gut als die Function gewisser Nerven zur Empfindung. Allein erklärt ist damit das Bewusstsein in seinem Entstehen und Wesen noch nicht und lässt sich physiologisch auch gar nicht erklären, da vielmehr die physiologischen Organe und Functionen selbst wieder ein Erklärungsprincip fordern und im Grunde die Physiologie in letzter Instanz ebenso oder vielmehr principieller von der Psychologie abhängig ist, als diese von jener. Wie im Geistigen, so weit es menschlich sich kundgibt, stets etwas Sinnliches ist, so im sinnlichen Lebens-Organismus und -Process stets etwas Geistiges. Wenn also das Gehirn bei dem Bewusstsein functionirt, so kommt ihm diese Fähigkeit vom physisch-psychischen Principe zu und ist in diesem begründet. Das Gehirn ist also die offenbar werdende Potenz des Bewusstseins des Weltprincips, wie die Nerven die demselben immanente Tendenz und Fähigkeit zum Empfinden kundgeben. Diese Nerven und die entsprechende Empfindung bilden auch den Uebergang, das Durchgangsstadium zum Bewusstsein, wie auch im Thierreich das Nervensystem früher auftritt als das Gehirn. Das Bewusstsein geht also von der Empfindungsfähigkeit aus und kann als höhere, centralere Stufe, ja gewissermassen als Empfindung der (Allgemein-) Empfindung und ihrer Arten bezeichnet werden. Insofern müssen auch bei der Genesis oder der Actualisirung des Bewusstseins die beiden Momente, die wir als die eigentlich constitutiven bei der Empfindung bezeichneten, sich bethätigen: das teleologische nämlich und das plastische. In das eigentliche Licht des Be-

wusstseins, als inneren psychischen Zustandes und gleichsam Schauplatzes der psychischen Bildungen, Vorstellungen u. s. w. scheint aber mehr das plastische Moment überzugehen als das teleologische, — das Moment der Unmittelbarkeit in der Formgebung. In der That ist ja das Licht des Bewusstseins die Form der Innerlichkeit, das innerlich gewordene Individuum selbst, das sich in dieser Innerlichkeit aus dem Physischen in das Psychische umsetzt, gewissermassen sich selbst zu einem in sich geschlossenen Gebiet des Psychischen erweitert oder vertieft. In diese Innerlichkeit wird das Gewusste (Objective) versetzt oder gewissermassen neu und psychisch in's Dasein gebracht. Man kann sagen, dass das teleologische Moment mehr den Kräften (wirkenden Gesetzen) höhere Bedeutung gibt, das plastische Moment mehr dem Substantiellen des Daseins, dem Stofflichen. Und wie das Stoffliche das Substrat des physischen Daseins und Wirkens bildet, so das Bewusstsein das Substrat, den Grund der Möglichkeit und den Schauplatz der psychischen Thätigkeit. Dass das Licht des Bewusstseins nicht das teleologische und rationale Moment sei, obwohl nur in Verbindung mit demselben oder mittelst desselben hervorgebracht, möchte auch darin schon sich zeigen, dass im Bewusstsein, als Act und Zustand der Seele, auch Irrationales, Absurdes, Irrthum u. s. w. sich bilden und erhalten kann, was kaum möglich wäre, wenn dasselbe der unmittelbare Ausdruck des Teleologischen, des Rationalen und Idealen wäre. Es ist also das plastische Moment, das aus der Dunkelheit, Unbewusstheit des blossen Seins und sinnlichen Gestaltens in lichte innere Form sich erhebt und dadurch auch dem andern Moment und der Rationalität überhaupt Beleuchtung und Evidenz verleiht, wie Verstand und Vernunft sie bei gesetzmässiger Thätigkeit zeigen. Dadurch verliert die blosse Denknothwendigkeit den Charakter des Zwanges und blinder Nothwendigkeit und erhält den der lichten, freien Klarheit oder Evidenz.

Aber, könnte man dagegen einwenden, ist es nicht die

objective Vernunft (im allgemeinen Sinne genommen, also Verstand und Vernunft im engeren Sinn umfassend), also doch das teleologische Moment, aus deren Concentration und Verinnerlichung das Licht des Bewusstseins aufleuchtet und wodurch sich dieselbe selbst und das Andere beleuchtet und erfasst? Geht nicht Empfindungs- und Bewusstseinsfähigkeit aus Gesetz- und Zweckmässigkeit in subjectiver Verinnerlichung hervor und also nicht aus dem eigentlich plastischen Moment? Es ist so; aber dennoch ist das Licht, das Leuchtende des Bewusstseins, das plastische Moment als das innerlich wie äusserlich Formbildende anzusehen. Haben ja auch die äusseren ästhetischen Formen nahe Verwandtschaft zur Vernunft und wirken auf diese, wie sie deren Inhalt realisiren in äusseren Formen. Zu trennen aber sind beide Momente in keinem Falle, sondern nur im Denken zu unterscheiden, während sie in der Wirklichkeit stets zusammen wirken. Der Inhalt des Bewusstseins wird dann ebenfalls durch beide Momente gebildet, da die Vorstellungen Werk der plastischen Potenz sind, die Begriffe sowie das Urtheilen und Schliessen Thätigkeit der teleologischen und rationalen Kraft und Gesetzmässigkeit. In der Construction des Gehirns selbst haben auch sicher beide Momente, das plastische wie das teleologische Ausdruck, wenn auch diess von Anatomie und Physiologie noch nicht aufgezeigt werden kann.

Ist nun aber durch diese Erörterungen über Empfindungsfähigkeit und Bewusstsein wirklich der Uebergang von der Unbewusstheit der Natur zum Bewusstsein aufgezeigt? Unsers Erachtens ist dies wenigstens einigermassen geschehen. Dass es geschieht in dieser Weise, scheint sicher zu sein, aber das Wie ist nicht in voller Klarheit und in nothwendigem Gedankengange zu zeigen, so wie man etwa aus mathematischen oder logischen Prämissen in strengem Gedankengange die Consequenzen ableitet. Allein diess vermag auch die Naturwissenschaft bei ihren äusserlichen Objecten nicht. Bei den Verhältnissen von Ursache und Wir-

kung kann sie sich nicht in das Innere des Vorganges versetzen und gleichsam in sich die Dinge wirken und werden lassen. Sie kann nur die äusseren Vorgänge betrachten und hat sie immer nur als Objecte (Phänomene) vor und ausser sich. In dieser Beziehung hat die psychologische Erörterung sogar noch Manches vor der Naturwissenschaft voraus, denn ganz nur Phänomen gleich den Naturobjecten sind wir uns selbst doch nicht, wie Kant wollte. Man darf das Sehen nicht bezweifeln, weil die Wissenschaft das Sehen nicht selbst machen, nicht produciren kann.

---

7. Der psychische Organismus.

Die Empfindung ist die erste Selbstoffenbarung des concret und innerlich gewordenen schöpferischen, weltimmanenten Grundprincips. Ihr folgt unmittelbar das Bewusstsein, wie beide das Wachsein und den entsprechenden Zustand des Gehirns und Nervensystems voraussetzen. Aber beide sind nicht selbst das fortbildende Princip, da sie nicht ein Thätiges, sondern ein Leiden oder vielmehr ein Zustand des thätigen Princips sind, das aber durch dieses (passive) Stadium als Bedingung der Höherbildung nothwendig hindurchgehen muss. Das Princip selbst aber, die objective Phantasie, die in dieses Stadium der Innerlichkeit und der passiven Empfänglichkeit für die Modifikationen ihres physisch-psychischen Zustandes (der Empfindung wie des Bewusstseins) eingetreten ist, erfährt eben dadurch eine Stärkung in der Selbstständigkeit der concreten individuellen Innerlichkeit. Dadurch wird sie allmählich subjective Phantasie d. h. wird mehr und mehr fähig, sich von der strengen Verbindung mit den physischen Nothwendigkeitsgesetzen der Natur frei zu machen, sich mit einer gewissen Ungebundenheit und Willkür zu bewegen und selbstthätig zu sein. Zeigt ja doch selbst der Wechsel

von Schlaf und Wachsein schon eine gewisse Erhebung und wenigstens partielle Befreiung vom blossen Sein und vom Gebundensein an blos Physikalisches. Denn das Wachsein ist kein Gegenstand der Physik. Daraus geht dann aber der psychische Organismus hervor, und der selbstständige Geist, der sich mit den Gesetzen wieder, aber nun in freier, selbstständiger Weise, verbindet, auch sich differenzirt in die Grundkräfte des Geistes, die ja ohnehin auch schon in der objectiven Phantasiebethätigung, wenn auch real und objectiv sich kund geben in der Formbildung, in der Gesetzrealisirung und in der Zweckmässigkeit oder Zielstrebigkeit.

Es ist bekannt, dass in der ersten Kindheit des Menschen durchaus die Phantasie, im gewöhnlichen subjectiven Sinne der Wortes, vorwaltet, ja fast allein herrscht. Die erste Bethätigung der Selbstkraft besteht im Spielen, und selbst die geistige Bildung beginnt mit psychischen Spielen in Sagen, Märchen u. s. w. — denn die Kinderhaben weder für die physische noch für die historische und geistige (rationale) Wirklichkeit ein theoretisches Interesse. In diesen Spielen der Phantasie werden alle Gesetze der Natur unbeachtet gelassen; es muss Alles beliebig, frei, willkürlich geschehen, ohne an physische oder an psychische Möglichkeit gebunden zu sein. Man pflegt diess Verfahren dem Unverstande des Kindes zuzuschreiben und der Unvollkommenheit seines noch unentwickelten Geistes. Diess ist im Allgemeinen auch richtig; aber doch offenbart sich darin auch wieder eine Vollkommenheit des menschlichen Geistes (wovon übrigens schon Spuren oder Anfänge in der Thierwelt vorkommen): Das Sicherhebenkönnen über die blosse äussere Natur mit ihren Gesetzen und ihrer Nothwendigkeit und der Beginn eines geistigen Reiches, das sich über der Natur in der Menschengeschichte, im Cultur-Leben der Menschheit erbaut, und, wie bekannt, hauptsächlich mit Phantasiethätigkeit in Symbolen, Märchen, Mythen u. s. w. begonnen und sich lange Zeit durch dieselben auch fortgesetzt hat.

Diese subjectiv thätige, aus den Banden der Natur-Gesetze frei gewordene, oder sich allmählich befreiende Phantasie ist es nun, durch welche die Seele selbst sich mehr und mehr selbstständig macht, sich auch über den physisch-psychischen Naturgrund, den Leib erhebt und einen neuen Organismus über dem leiblichen gestaltet, den psychischen, der allmählich zum eigentlichen Geist sich bildet, zur Persönlichkeit sich abschliesst. Also gerade durch die Fähigkeit des freien, willkürlichen Gestaltens ist das subjectiv gewordene Weltprincip im Stande, die Seelen als höhere Organismen, und insbesondere den menschlichen Geist selbst zu schaffen. Es ist dies die Bethätigung der Phantasie, wie sie im gewöhnlichen Leben aufgefasst wird als Fähigkeit willkürlich Beliebiges, auch Nichtexistirendes im Bewusstsein hervorzubringen. Eine Fähigkeit, die fortbesteht und wirkt, auch wenn durch sie der höhere psychische Organismus mit seinen besonderen Kräften schon gebildet ist. Plötzlich kann der psychische Organismus im Weltprocess selbstverständlich auch nicht auftreten, sondern muss sich erst allmählich durch viele Stadien hindurch in den lebendigen Wesen fortbilden, bald diese bald jene Fähigkeit in den verschiedenen Thierarten zur besondern Vollkommenheit bringend, bis endlich im menschlichen Geiste die Gesammtheit derselben zu einem einheitlichen Ganzen vereinigt und dadurch wesentlich als Ganzes potenzirt erscheint. Die Spuren des freien Schaffens der Weltphantasie, das schliesslich Grund und Quell der Selbstständigkeit des menschlichen Geistes wird, darf man wohl schon in den unendlich mannigfaltigen, oft bizarren Gestaltungen der Natur erkennen.

Die Schöpfung resp. freie Ausbildung des menschlichen Geistes durch die freigewordene, durch Verinnerlichung den Banden der Naturnothwendigkeit entrückte Phantasie auf Grund des physisch-psychischen Organismus oder des Leibes scheint nun dadurch zu geschehen, dass durch diese freie Phantasie alle äussern und innern Wahrnehmungen eigenar-

tig oder eigenmächtig erfasst, in eigener Art verarbeitet und nach und nach zu einem Ganzen verbunden werden, also gleichsam als psychische Nahrung aufgenommen und nach eigenen Gesetzen verarbeitet werden. Demnach in ähnlicher Weise, wie die Nahrung durch die individualisirte objective Phantasie oder das Lebensprincip in das leibliche Wesen verwandelt wird der Kraft und dem Gesetze nach, wenn es auch als Stoffliches wieder ausgeschieden wird. So mag das Erfahrungsmaterial anfangs blos empirisch aufgenommen und nur wie zum Spiel verwendet werden; aber das in demselben waltende Gesetz, sowie die Bedeutung davon schliesst sich allmählich auf und der zuerst unsicher und willkürlich thätige Keim des psychischen Organismus und des Geistes consolidirt sich, kommt zum Gebrauch und Bewusstsein der festen Gesetze, d. h. erhält logische Fähigkeit, und die Kräfte bilden sich zum Willen d. h. zur Selbstbewegungs-Macht dieses höheren Organismus aus. Im Laufe der Geschichte wird diese Entwicklung künstlich bei den einzelnen Menschen in der Kindheit gefördert durch die erziehliche Einwirkung. Man nährt und erregt die jugendliche Seele durch entsprechende Geistesnahrung, die derselben homogen ist: durch Märchen, Fabeln, Legenden u. s. w., um die Selbstthätigkeit anzuregen, Vernunftgehalt in zugänglicher wirksamer Form mitzutheilen und das erste geistige, freie Wachsthum zu fördern. So auch schufen die noch jugendlichen und überhaupt die noch ungebildeten Völker noch kindlich phantastische Geistesprodukte, um sich an ihnen geistig zu erheben.

So kann man also sagen: die Phantasie (die objective und im Weltprocess individuell und subjectiv werdende) schafft mittelst der Naturkräfte (Gesetze) den leiblichen Organismus; mittelst der organischen Kräfte die psychischen Fähigkeiten und den immer selbstständiger werdenden psychischen Organismus und gestaltet diesen zum höheren geistigen Organismus aus. Dieser wird durch das Bewusstsein um sich selbst zum Ich, zur Persönlichkeit und differenzirt sich

in bestimmte, geistige Grundvermögen, die zwar nicht zu trennen, aber doch sehr bestimmt von einander zu unterscheiden sind. Sie bethätigen alle sich stets durch die Wechselwirkung mit der freien Phantasie oder Einbildungskraft und werden durch diese, als das gemeinsame belebende Band, auch stets zusammen und im lebendigen Verkehr gehalten. Dadurch wird dann das geistige Reich der Geschichte begründet und durch die Zeiten in allerdings schwankender Entwicklung fortgeführt, werden die Kräfte selbst durch Bethätigung verstärkt und wird das an sich verborgene Reich der rationalen und idealen Wahrheit mehr und mehr realisirt.

Der psychische Organismus ist gegründet auf den physisch-psychischen oder physiologischen, geht aus diesem hervor, nährt sich gewissermassen durch dessen für Empfindung und Wahrnehmung gebildeten Organe — wie ja auch die freie, jenen eigentlich gestaltende Phantasie sich aus diesem erhebt, d. h. nur das Lebensprincip in erhöhter Potenz ist. Gleichwohl aber ist der psychische Organismus mit seinen Kräften und Thätigkeiten keineswegs oder wenigstens nicht vollständig aus den physiologischen Organen und Funktionen zu erklären. Zunächst schon, weil überhaupt das Höhere sich nicht vollständig aus dem Niederen erklären lässt, selbst wenn jenes auf dieses sich gründet, wie die Statue nicht schon aus dem Piedestal, das sie trägt, oder dem Stoffe aus dem sie geformt ist, erkannt werden kann; ja wie selbst Blume und Frucht aus dem Samen und der noch unentwickelten Pflanze oder dem blossen Stengel derselben sich nicht ohne alle Erfahrung, a priori bestimmen lassen. Dann aber sind die physischen oder physiologischen und die psychischen Functionen so verschieden als Phänomene, dass, wenn auch noch so bestimmt die physische Funktion als Bedingung, als vorausgehende oder begleitende Thätigkeit der psychischen sich nachweisen lässt, doch das Verhältniss beider immer nur als ein cum hoc oder post hoc erscheint, ohne die volle Berechtigung zu bieten, daraus ein propter hoc oder per hoc im Sinne

von innerem Causalverhältniss oder einer Wesensverursachung zu bilden. Und aus dem Physiologischen das Psychogische zu erklären, ist um so weniger möglich, als, wie schon bemerkt, das Physiologische wie der Organismus überhaupt aus dem Stoffe und den physikalischen Gesetzen nicht vollständig, seiner Entstehung und Bethätigung nach, erklärt werden kann, vielmehr ein besonderes Princip erfordert für Entstehung und Thätigkeit selbst schon im blos vegetativen und vitalen Gebiete. Unter diesen Umständen scheint uns eben die Phantasie zunächst als objective, dann als subjective geeignet, als allgemeines Princip diesen Dualismus zu überwinden, da sie ihrer Natur nach sinnliche Form und geistigen Gehalt bei jeder Thätigkeit vereinigt. Sie kann also als Wurzel und Quelle von zwei ganz verschiedenen Entwicklungs- und Thätigkeits-Reihen, der physiologischen (realen) und geistigen (subjectiven) betrachtet werden, — wenn auch beide im Gebiete der Erscheinungen oder als Phänomene noch so verschiedenartig sind und sich als unableitbar von einander zeigen. Das Princip ist dadurch der Wurzel und dem Wesen nach in beiden Organismen, dem physischen und dem psychischen dasselbe, und daraus erklärt sich die vielfache gegenseitige Beeinflussung, abgesehen noch davon, dass der physische Organismus das Offenbarungs- und Thätigkeits-Organ des psychischen ist. Dieser letztere verschwindet im Zustand der Bewusstlosigkeit in den physischen hinein periodisch so vollständig, als wäre er untergegangen, ohne dass dieses gleichwohl der Fall ist. Und auch wenn der selbstständig und schon zum persönlichen Geist gewordene psychische Organismus vom physischen vielfach beeinflusst und getrübt, selbst beherrscht wird, verlieren seine Acte ihren selbstständigen, schon geistigen Charakter nicht, oder wenigstens nicht ganz. Wenn es gestattet ist, hier ein Gleichniss zur Verdeutlichung anzuwenden, so kann man sagen: das niedere organisch-psychische Leben in der Natur überhaupt und in der Menschen-Natur insbesondere sei als blosses

Empfindungs-Leben vergleichbar dem noch trüben Moste; wenn aber die Gährung und Läuterung vorüber, dann ist wie reiner Wein, so der Geist entstanden. Ist dies einmal geschehen, dann geht der Charakter des Weines resp. Geistes nicht wieder ganz verloren ausser in ganz krankhaften Zuständen. Es ist wohl möglich, dass der Wein durch Erregung des Bodensatzes der Gährung wieder getrübt werde, aber es entsteht dadurch doch kein Most mehr, sondern auch bei der Trübung bleibt der Charakter des Weines noch. So auch sind die niedern Seelenbewegungen, Begehrungen und Leidenschaften, nachdem das höhere geistige Leben einmal errungen ist, nicht mehr blos organisch oder thierisch, sondern geistig, und haben also menschlichen Charakter. Diess ist eben Folge der Wechselwirkung des physisch-psychischen und des höhern geistigen Organismus. Nicht minder aber lassen sich aus dieser Wechselwirkung mannichfache Formen der Geistesstörungen, des Irrsinns erklären.

Schliesslich sei noch ein Umstand kurz erörtert, der zu mancherlei Bedenken Veranlassung geben kann. Durch die in der Menschennatur frei gewordene oder frei werdende Phantasie wird der psychische Organismus nach Analogie des leiblichen gebildet und insoferne geht der Geist aus der Phantasiebethätigung hervor, oder die subjective Phantasie selbst verwandelt sich nach ihrem realen Wesen in denselben. Dennoch aber ist sie in diesem noch vorhanden, dauert fort als besondere Geistesfähigkeit und waltet frei, willkürlich als Phantasie im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wie ist diess möglich, könnte gefragt werden, wie lässt sich diess alles vereinigen? Wir bemerken Folgendes:

Der Geist (des Menschen) hat Phantasie als subjectives Vermögen und ist zugleich Werk oder Produkt der objectiven und subjectiv werdenden und -wirkenden Phantasie in ähnlicher Weise, wie der menschliche Leib oder vielmehr die sinnlich-geistige Natur objective, reale Phantasie, nämlich Generationspotenz hat und doch zugleich realisirte Generationspotenz oder

reale Phantasie d. h. Produkt von dieser ist. Die Potenz, aus welcher er selbst hervorgegangen ist oder die sich in ihn selbst verwandelt, umgebildet hat, kommt in ihm wieder als subjective Potenz zur Erscheinung, wodurch er über sich übergreifen und neue Bethätigungen des schaffenden Weltprincips setzen kann. Wie die sinnlich-geistige Generationspotenz zu neuen realen Produktionen, zur Setzung neuer realer Wesen befähigt, so befähigt die Phantasie als subjectives Vermögen und als geistige Schaffenspotenz zur Fortbildung, zu neuen Zeugungen im geistigen, historischen Leben, ist das Vermögen der Fortbildung, des Fortschrittes, der Neuschaffungen im geschichtlichen Dasein der Menschheit.

---

8. Das Selbstbewusstsein.

Der psychische Organismus findet im Selbstbewusstsein seinen Abschluss und die Erhöhung zur eigentlichen Geistigkeit, zur selbstständigen Persönlichkeit mit jenen geistigen Kräften und Thätigkeiten, die den Menschen vor allen übrigen lebendigen Wesen der Erde auszeichnen. Dieses Selbstbewusstsein besteht darin, dass das Bewusstsein sich selbst mit allen Kräften und Thätigkeiten zum Inhalt hat, aber nicht durch Reflexion des Geistes auf sich selbst, nicht durch Selbstbetrachtung, sondern unmittelbar aus dem Wachsein und Bewusstsein hervorgehend und als innerer Zustand sich darstellend, der sich nur mit dem Leuchten, dem Lichtsein vergleichen lässt und nur durch eigene Erfahrung erkannt werden kann. Dieses eigentliche, unmittelbare Selbstbewusstsein ist also nicht zu verwechseln oder zu identificiren mit der durch Selbstbeobachtung und fremde Belehrung errungenen Selbstkenntniss. Das Entstehen davon ist ein Naturvorgang (bei der Entwicklung der Menschennatur im Einzelnen und im Grossen und Ganzen der irdischen Natur), nicht das Resultat künstlicher Thätigkeit oder des bewuss-

ten, beabsichtigten Nachdenkens über sich selbst, das ja Selbstbewusstsein schon voraussetzt. Es ist die höchste Stufe der Entwicklung jenes concreten Princips, das zuerst als Lebensprincip die leibliche Organisation wirkt und gestaltet, dann durch die Organe der Sinne und des Central-Nervensystems sich nach aussen, auf die Welt richtet und diese als Anderes wahrnimmt durch innere Nachgestaltung desselben in sich. Es orientirt dadurch sich in der Aussenwelt zunächst bezüglich des Verhältnisses derselben zum eigenen Dasein und dessen Erhaltung und Förderung — woraus ja, wie wir sahen, nach und nach in Verbindung mit der freien Bethätigung der subjectiven Gestaltungskraft der psychische Organismus hervorgeht mit dem Wachsein und Bewusstsein. Bei weiterer Concentration und Entwicklung leuchtet dann das Wissen um diese inneren Thätigkeiten und um die lebendige Einheit derselben selbst auf; und das ist das beginnende Selbstbewusstsein. Dabei richtet also die Thätigkeit des ursprünglichen Lebensprincips sich nicht mehr nach aussen, wie bei dem blossen Bewusstsein, sondern wieder auf das eigene Wesen wie ursprünglich bei Bildung des Individuums; bethätigt sich nun aber nicht mehr im physischen Organismus und hat nicht mehr diesen zum Object, um ihn subjectiv zu gestalten, sondern vielmehr den psychischen Organismus, um diesen zum Selbstwissen zu erheben und dadurch bestimmte Form zu geben. Der psychische Organismus wird eben dadurch zu dem, was man als das „Ich" bezeichnet. Wenn man behauptet, im Selbstbewusstsein setze das Ich sich selbst sich gegenüber, um sich in diesem reflectiven Act in sich selbst zurückzunehmen — so ist diess nicht ganz richtig; denn im Selbstbewusstein bleibt das Ich unmittelbar bei sich, wird seiner selbst und seiner Thätigkeit unmittelbar inne, und zwar seiner selbst nicht erst durch seine Thätigkeit, sondern diese Thätigkeit kann als die des Ich erst eben durch das Ichbewusstsein erkannt werden. Demnach muss das Ich selbst unmittelbar

(wenn die Bedingungen erfüllt sind) aufleuchten, kann nicht erst durch einen Schluss gewonnen werden. Das Ich kann indess im Selbstbewusstsein allerdings sich selbst scheiden oder unterscheiden in zwei Momente: in ein Ich oder Subject und ein Mich oder Object. Es sind beide Momente darin enthalten und bethätigen sich bei psychischen Thätigkeiten im Selbsterkennen, Selbstbesinnen, in der Selbstbestimmung, wie schon der sprachliche Ausdruck: Ich besinne mich, ich entscheide mich, es klar ausdrückt. Diese beiden „Ich" sind aber doch nicht dasselbe und es ist keine blosse Tautologie damit ausgesprochen. Das Ich als Subject ist gleichsam das reinere, das centralere, das Ich aber, welches das zu erkennende oder zu bestimmende Object darstellt, ist der psychische Organismus selbst mit all' seinen Kräften, nicht blos das reine Moment des Ichseins, obwohl er allerdings das Ich, das eigentliche Selbst, auch in sich enthält, das eben vom Ich als Subject erkannt, erfasst oder bestimmt wird. Im gewöhnlichen, empirischen Selbstbewusstsein sind übrigens diese beiden Momente ineinander und die Selbstbethätigung vollzieht sich ohne diese künstliche Scheidung. Wie das Auge sich selber beim Sehen nicht sieht, während gleichwohl das Sehen das Wissen um das Sehen in sich schliesst, so sieht der psychische Organismus zwar sich nicht ganz selbst im Selbstbewusstsein, enthält aber doch das Wissen um seine Thätigkeit wie um sein eigenes Sein in sich. Er weiss um das „Dass", wenn er auch das „Wie" und das Wesen selbst nicht durchschaut, so dass der Geist also nicht vollständig hinter sich selbst kommen, sich nicht in seiner Tiefe erfassen, sondern nur in jedem Zeitpunkte theilweise und gleichsam en relief wahrnehmen kann; ausserdem sich periodisch selbst immer wieder in Bewusstlosigkeit verliert.

Dass es zu diesem Selbstbewusstsein kommt, ist in der Natur als ursprüngliche Tendenz anzunehmen. Wäre es nicht als reale Möglichkeit und Ziel in derselben grundgelegt, so wäre es auch nie dazu gekommen; denn selbst als blosses

Werk des Zufalls könnte es ohne diese reale Möglichkeit nicht entstehen. Der ganze Process der Welt hat Offenbarung zum Ziele, sowie Vernunft-Realisirung. Zuerst Offenbarung ewiger Gesetze und Ideen in der Darstellung sinnlicher Phänomene überhaupt; hierauf Verinnerlichung dieser ersten äusserlichen Offenbarung und daraus Fähigkeit diese zunächst sinnlich wahrzunehmen sowie aus ihr auch eine innere innerhalb eines Bewusstseins zu machen und endlich Selbstwahrnehmung auch dieser innerlich gewordenen Offenbarung von Gesetz und Ideen in dem Selbstbewusstsein. Von da an bewusste Realisirung der Weltvernunft in Verstandes- und Vernunftbethätigung und in rationalem und idealem Wirken. Denn die Erreichung des Selbstbewusstseins mittelst der Entwicklung des psychischen Organismus befähigt diesen zu höherer, selbstständiger Geistesthätigkeit in theoretischer und praktischer Beziehung. Vor allem ist das abstracte Denken dadurch ermöglicht, da hiezu nothwendig ist, sich über die Vielheit zu erheben, sowie über die Mannichfaltigkeit und den Fluss des Werdenden, um das beharrende Wesen und das dauernde Gesetz der Dinge zu erfassen und in bestimmten, selbstständig gebildeten Begriffen festzuhalten. Diess ist aber nur möglich dadurch, dass der Geist auf sich selbst gestellt, über dem Strome des Werdens erhaben sei, um in seinem identischen, selbstbewussten Wesen dieses beharrende Allgemeine festzuhalten und in gewissermassen geistiger Schaffung formale Gestaltungen, Begriffe (conceptus) dafür zu gewinnen. Wesen, die mit ihrer psychischen Thätigkeit ganz in dem Strom des Werdens aufgehen, die nur an die Erfahrung gebunden sind, aber darüber nicht hinausgreifen und geistig sich nicht über das Einzelne erheben können, sind solch abstracter, selbstständiger Denkoperationen nicht fähig. — Ebenso ist es nur durch diese selbstbewusste Geistigkeit, durch diesen selbstbewussten, in sich abgeschlossenen geistigen Organismus d. h. diese Persönlichkeit möglich, in sich Ideen zu bilden, sich selbst zum Gegenstand der Reali-

sirung derselben zu machen und sie auch allenfalls äusserlich zur Darstellung zu bringen. Insbesondere aber das sittliche Handeln ist von diesem selbstbewussten geistigen Organismus bedingt, da nur durch ihn die Selbstbestimmung, also die selbstständige That aus eignem Wesen und aus eigner Willensentscheidung möglich ist. Der psychische Organismus, der durch das Selbstbewusstsein sich als selbständiger Geist constituirt, hat seine Wurzel in der allgemeinen Weltphantasie und in deren concreten Bethätigung als Lebensprincip. Diese hat ein Moment der Freiheit, der Willkür in sich und darauf beruht die (wenn auch nur relative) Freiheit oder Selbstbestimmungsmacht oder der freie Wille als sittliches Princip — wovon im Folgenden noch Näheres zu bemerken sein wird.

---

9. Die Grundvermögen der menschlichen Seele oder des Geistes.

Der psychisehe Organismus, auch wenn er in Folge des Selbstbewusstseins selbstständig und also persönlicher Geist geworden ist, kann nicht eine in sich gleichförmige Einerleiheit sein, sondern muss, wie jeder Organismus, eine harmonisch gegliederte Fülle oder Mehrheit von Momenten oder Kräften in sich schliessen, die sich gegenseitig ergänzen, halten und tragen und die zur lebendigen Einheit verbunden sind. Und zwar lässt sich auch im menschlichen Geiste am angemessensten eine Dreiheit von Grundvermögen unterscheiden, die als Gefühls-Erkenntniss- und Begehrungs- (Wollens-) Vermögen bezeichnet zu werden pflegen. Diese Dreiheit zeigt sich übrigens auch mehr oder weniger klar schon auf allen untergeordneten Stufen der Entwicklung des Weltprocesses im Grossen wie im Einzelnen. So lässt sich schon im Allgemeinen unterscheiden das Sein überhaupt, das hauptsächlich im stofflichen Wesen seinen Ausdruck findet; dann aber auch Kraft und Gesetz, wovon die erstere die

Macht des Wirkens, das letztere die Norm oder die feste Art und Weise desselben bezeichnet. Diese drei lassen sich nicht trennen, aber doch unterscheiden und als constitutive Momente der Einheit des Daseins auffassen. Dieselbe Dreiheit lässt sich im Organismus selbst finden, indem wieder das stoffliche Sein, das Gesetz (Norm) und die wirkenden Kräfte sich als die wesentlich constituirenden Momente unterscheiden lassen. Wieder erscheint dann diese Dreiheit, aber potenzirt, im lebendigen Wesen. Ueber dem Sein des Organismus (Substrat und Substanz) zeigen sich schon als psychische Momente, die über den stofflichen Organismus sich erheben und den Anfang eines neuen, höheren (psychischen) Organismus bilden: Empfindungsfähigkeit, Trieb und Instinct, die sich vielfach schon steigern zu Fühlen, Wollen und Erkennen. Denn durch Erfahrung bildet sich neben Instinct auch eine Spur von Intelligenz und nicht mehr bloss Triebe (causae efficientes), sondern auch Vorstellungen (causae finales) können die Ursachen der Bewegung und Thätigkeit schon bei Thieren werden. So ist es nicht zu verwundern, wenn auch in dem höheren Gebiete der Menschennatur, in dem zum Geiste abgeschlossenen und potenzirten psychischen Organismus, entsprechend drei Hauptarten von Nerven, diese Dreiheit erscheint und nach den eigenthümlichen Hauptfunctionen des Geistes drei denselben entsprechende Hauptvermögen angenommen werden — wobei selbstverständlich nicht von drei Theilen, als verschiedenen Bestandstücken des Geistes die Rede sein kann. Auch fasst jedes dieser Vermögen eine Stufenfolge der Entwicklung oder Potenzirung in sich, die mit der höchsten Stufe nicht aufgehoben ist, da diese noch fortwährend mit den niederen in Beziehung bleibt, nachdem sie daraus hervorgegangen ist. Sie sind auch nicht einfache und in sich unterschiedlose Kräfte, sondern fassen stets Momente und Modificationen in sich; wie denn insbesondere das Erkenntnissvermögen, als die theoretische, auf Anderes zur Aneignung sich beziehende Potenz, in mannichfacher Weise sich bethätigt:

Als Anschauungs- und Vorstellungsvermögen, als Gedächtniss, als Verstand, (Abstractions- und Urtheilskraft) als Vernunft, wovon noch eingehender zu handeln ist. Die innige Verbindung dieser Vermögen in der Einheit des Geistes vermittelt übrigens die (objective wie die subjective) Phantasie selbst, welche das lebendige Band und das erregende und leitende Princip des geistigen Wesens mit all seinen Kräften bleibt, nachdem dieses durch seine freie Bethätigung gebildet worden ist, wie früher erörtert wurde. Dass alle drei Vermögen mit all ihren einzelnen Bethätigungen eine Einheit bilden und in innigster Beziehung stehen, ist leicht daraus zu erkennen, dass keines derselben ohne die andern thätig sein oder auch nur entstehen kann. Wir sahen, wie die Empfindung auf objectiver Verstandes- wie Vernunftgemässheit beruht, da sie durch teleologisch-plastische Gestaltung begründet wird; so ist dann auch das Gefühlsvermögen der erkennenden, rationalen und idealen Potenz nicht fremd schon im realen Grunde, während hinwiederum die Gefühle auch von Vorstellungen und Urtheilen bedingt sind und mit den Strebungen des Begehrungsververmögens in der mannigfachsten Beziehung stehen. Hinwiderum ist selbst der Verstand in dem Ausgangspunkte, sowie in der Richtung seiner Thätigkeit vielfach von Empfindung, von Gefühl und Phantasie bedingt; denn die Prämissen seiner Operationen stammen vielfach von da her und das Urtheilen selbst wird oftmals davon geleitet — nicht blos im ästhetischen Gebiete, sondern auch im Gebiete der Moral, Politik und — abgesehen von der Mathematik — in dem der Naturforschung selbst. In der Philosophie, in welcher die ganze Natur sammt allem Inhalt der Geschichte Object der Forschung ist, muss selbst auch im Subjecte jede Kraft und Richtung zur Geltung kommen und müssen die Objecte mit allen Organen des Geistes geprüft und gewürdigt werden, nicht blos mit isolirter und abstracter Verstandeskraft — um alle einseitige Beurtheilung zu vermeiden. Denn nur durch Bethätigung des ganzen Organismus des Geistes mit all'

seinen Momenten ist das Dasein allseitig zu erfassen und zu würdigen.

Was die Genesis der Geistesvermögen mittelst des bildenden Weltprincips betrifft, so möge hier nur noch kurz bemerkt werden, dass sie durch die eigenthümliche Verbindung des Princips mit den Mitteln des Weltprocesses bedingt ist. Von einer Ausschliesslichkeit kann zwar nirgends die Rede sein, aber doch von einem Vorherrschen. Aus der Verbindung oder Vermählung der schöpferischen Weltphantasie mit dem stofflichen Wesen und dem Innerlichwerden des plastischen Momentes desselben geht allmählich und in höchster Potenzirung das Gemüth hervor. Aus dem Vorherrschen des Gesetzes und der Ideen (dem Rationalen und Teleolgischen) in dieser Verbindung bildet sich das Erkenntnissvermögen mit Verstand und Vernunft, indem die allgemeinen Gesetze und Formen des Seins und die idealen Formen zum lebendigen Inhalt des Geistes werden, zur logischen und idealen Geistesfähigkeit. Aus der Verbindung der Phantasie und ihrer teleologischen Gestaltungspotenz mit der Kraft der Natur entwickelt sich endlich der Trieb und der Wille oder das Vermögen des Wollens. Es möge diess im Folgenden noch etwas näher erörtert werden wenigstens, was Erkenntnissvermögen und Wille betrifft, während wir bezüglich des Gemüthes und der Gefühle auf das ausführliche Werk: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ selbst zu verweisen uns erlauben.

---

10. Das Erkenntnissvermögen.

Das Erkenntnissvermögen selbst fasst mehrere Momente in sich, bethätigt sich in verschiedener Weise und bezieht sich sogar auf verschiedenen Inhalt — wobei das Gemeinsame nur diess bleibt, dass es sich stets um theoretisches Erkennen, um Hervorbringung von Vorstellungen und Begriffen und Ideen innerhalb des Lichtes des Bewusstseins handelt. Wir haben es hier nur mit zwei Hauptorganen des Geistes für die menschliche Erkenntniss zu thun: Mit Ver-

stand und Vernunft, um ihr Wesen und ihre Entstehung näher zu betrachten.

a) Der Verstand.

Die nicht blos im gewöhnlichen Leben, sondern auch selbst in der Wissenschaft und in der Philosophie insbesondere herrschende Verschiedenheit des Sprachgebrauchs bezüglich der Ausdrücke Verstand und Vernunft als besondere Momente oder Kräfte des Erkenntnissvermögens überhaupt, machen es nothwendig, zunächst zu sagen, in welchem Sinne hier der Ausdruck »Verstand« genommen ist. Wir fassen denselben auf als die Fähigkeit nach logischen Gesetzen und nach allgemeinen Gesichtspunkten und Normen (Kategorien) zu denken, als Vermögen zu urtheilen, Begriffe zu bilden und Schlussfolgerungen zu machen, also als die Kraft, abstracte, allgemeine Gedanken zu bilden und allgemeine Erkenntniss und Wissenschaft dadurch zu begründen. Verstand in diesem Sinne unterscheiden wir in bestimmter Weise von »Vernunft« als Fähigkeit idealer Wahrheit bewusst zu werden, wovon später die Rede sein wird.

Dieser Verstand wird im Leben des Menschen wie in der Wissenschaft ohne Weiteres als ein Gegebenes hingenommen und zur Anwendung gebracht, ohne erst weiter nach Grund und Wesen desselben zu forschen. Selbst in der Philosophie ward und wird grösstentheils so verfahren, besonders bei den sogenannten dogmatischen Richtungen. Und wo wirklich Natur und Thätigkeit desselben zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, da hat man entweder, wie Locke, darunter das ganze Erkenntnissvermögen überhaupt verstanden und vorherrschend nur die empirische Bethätigung desselben ins Auge gefasst, oder man hat, wie Kant, nur sein Wesen, seinen ursprünglichen (apriorischen) Gehalt analysirt und dessen Anwendung und Geltung im menschlichen Erkennen (Erfahrung) darzustellen gesucht.

Jetzt indess genügt diess Alles nicht mehr, denn durch

die moderne Erforschung der Entstehung oder wenigstens der Entwicklung, des allmähligen Werdens und Sich-Umgestaltens des Organischen und Lebendigen, ist auch in Bezug auf den menschlichen Geist und insbesondere bezüglich des Verstandes die Aufgabe gestellt, auch ihn in seiner Genesis im Weltprocess zu begreifen und aus diesem heraus zugleich sein Wesen und seine Bedeutung zu bestimmen. Diess kann freilich wiederum nur durch den Verstand selbst geschehen und in so fern handelt es sich um eine Selbsterforschung- und Erkenntniss, obwohl sie an einem dem Forschenden objectiv gegenüberstehenden Process stattfindet. Diese Aufgabe lässt sich nicht mehr umgehen, denn dass auch der Verstand, wie alles Uebrige ein allmählich Gewordenes sei, kann Niemand ernstlich in Abrede stellen, der nicht einfach bei der biblischen Legende stehen bleiben und den ganzen Menschengeist, also auch den Verstand ohne weiteres durch einen göttlichen Schöpfer in's Dasein fix und fertig will geschaffen sein lassen.

Um eine Schöpfung aus Nichts kann es sich aber hier gar nicht handeln, sondern nur um ein Werden und um allmählige Entwicklung durch die im Weltprocess, so weit er uns zugänglich ist, ursprünglich gegebenen Factoren: das objective, allmählich subjectiv werdende Gestaltungsprincip und die ewige, nothwendige Gesetzmässigkeit, innerhalb welcher und nach welcher der Weltprocess sich auszuwirken hat als auf seiner festen Basis, welche für das freiere Bilden des schaffenden Weltprincips die Grundlage und Mittel gewährt. Da ist nun zunächst zu bemerken, dass auch der Verstand nicht gleich als einfaches, reines Denkvermögen eines subjectiven Geistes entstund, sondern eben auch zuerst in objectiver Weise, als Gesetz und Norm bei den Bildungen sich bethätigte und aus diesen Bethätigungen oder objectiven Realisirungen selber zuletzt als selbstständiges, complicirtes, in's Bewusstsein erhobenes Vermögen hervortrat. Aus dem objectiv realisirten Verstand daher, d. h. aus dem zuerst allgemein

wirkenden und in den Individuen concret werdenden Gesetz geht der subjective, mit Bewusstsein thätige Verstand hervor — so dass er niemals als rein und leer erscheint und nicht zuerst als Abstractionsvermögen wirkt. Denn auch wenn er mit seiner Thätigkeit schon in's Bewusstsein gerückt ist, erscheint er zunächst noch an das Reale, Concrete in seiner Thätigkeit gebunden. An den Thieren und selbst an Kindern und den ungebildeten Menschen zeigt sich diess. Der Verstand erscheint da gleichsam nur stückweise, von der Art und dem Zwecke des Individuums bestimmt und davon beschränkt. In den höheren Thieren ist er theils noch gebunden im Instinct, theils schon freier, in bewusster Intelligenz, in Ueberlegung, Erfahrungsurtheil u. s. w. sich offenbarend.

Bei dem Menschen nun ist ebenfalls diese logische Kraft des Denkens, des Urtheilens ein Produkt objectiver Rationalität der Natur und taucht nur allmählig aus dieser empor in mehreren Stadien der Entwicklung und Vollkommenheit — nicht also als fix und fertige Geisteskraft plötzlich thätig oder ins Dasein tretend. Und sie ist nichts Einfaches, nicht blosse Denkbewegungskraft, sondern complicirt wie der psychische Organismus selbst, dessen Organ und besondere Bethätigungsweise sie ist. Aus dem Natururtheil, dem gesetzmässigen Naturwirken oder realen Denken entsteht also der menschliche Verstand oder die verständige Thätigkeit. Der Naturgesetzmässigkeit entspricht dann das logische bewusste (subjective) Denken, der realen, unbewussten Naturdialektik die subjective Dialektik der bewussten Verstandesthätigkeit. Diese tritt nicht als Einfaches auf, nicht gleich als reines, objectives Denken, sondern gemischt mit dunkel bleibenden Elementen, mit willkürlichen Gebilden der Einbildungskraft und mit grundlosen Urtheilen — so dass erst eine allmählige Reinigung und Verschärfung nothwendig ist, um zur Klarheit und endlich zum abstracten, selbstständigen Denken, zum Urtheilen zu gelangen. — Das Denken selbst ist nichts so

Einfaches, wie es scheint. Es schliesst eine Art Bewegung in sich, die im Lichte des Bewusstseins stattfindet; aber beides, Bewegung und Bewusstsein, ist nur Thätigkeit und innerer Zustand des Denkenden, des Subjects des Denkens, und dieses ist der complicirte psychische Organismus selbst, insofern das rationale Wesen des Daseins in ihm concret und lebendiggeworden ist. Ausserdem aber ist im Denken noch das Inhaltliche, das von der Denkoperation gestaltet wird, zu unterscheiden. Dieses besteht in Vorstellungen und Begriffen, welche in mannichfacher Beziehung, Verbindung und Trennung gesetzt werden, also Verhältnissbestimmungen erfahren. Zu dieser Verbindung und Trennung (Thesis, Synthesis und Negation) bedarf es bestimmter Gesetze, die als logische bezeichnet werden, und sind Gesichtspunkte erforderlich, unter welchen Aussagen gemacht oder bestimmte Prädikate, Eigenschaften oder Wirksamkeiten unterschieden werden können — die Kategorien als allgemeinste Formen des Seins und Geschehens. Der Verstand also, als Fähigkeit des Denkens d. h. der Richtung des Geistes auf ein Object, um es in seinen wesentlichen Merkmalen zu erkennen, ist constituirt aus diesen logischen Gesetzen und Kategorien, welche eben die subjective Rationalität, den allgemeinen Gesetzen und Grundformen des Seins entsprechend, ausmachen. Dadurch ist der Menschengeist fähig, abstract zu denken d. h. aus dem wechselnden Strom des Seins und Werdens die Dinge herauszunehmen, sie nach ihren beharrenden Eigenschaften zu betrachten und diese zu neuen geistigen Gebilden, den Begriffen und Urtheilen zu verbinden. Der Verstand ist so der feste Punkt des Geistes, auf dem stehend er über dem Wechsel, dem Entstehen und Vergehen, der beständigen Veränderung erhaben ist und sich von ihm unterscheidend, ihn betrachten, erfassen und beurtheilen kann. Wenn Verstand von »Verstân« (Sich-hemmend-in den Weg-stellen) abzuleiten ist, so ist die Urbedeutung des Ausdruckes in der That als ganz seiner Natur und Thätigkeit gemäss zu bezeichnen. Uebrigens hat die

Verstandesthätigkeit, obwohl sie den Vorstellungen, resp. den diesen entsprechenden Natur- und Geschichts-Bildungen gegenüber sich hauptsächlich analysirend verhält, doch auch wieder einen synthetischen Charakter, insofern unter Vermittlung der subjectiven Phantasie die neuen, nur durch Denken im Bewusstsein existirenden Geistesgebilde oder Produkte geschaffen werden, die Begriffe nämlich (conceptus). Schon darum kann man mit einigem Recht den Erkenntnissprocess auch als geistigen Schaffensprocess auffassen und eine Analogie annehmen mit der Generation neuer organischer Wesen, die durch die objective Phantasie mittelst der physikalischen Stoffe und Kräfte ins Dasein gesetzt werden.

Was nun die Entstehung des Verstandes im Laufe des Weltprocesses im Ganzen und bei den Menschen im Einzelnen betrifft, so ist zunächst die Ansicht abzuweisen, dass seine Gesetze und Formen selbst Produkte des Werdeprocesses, oder dass sie durch Gewohnheit allmählich fixirt oder gar willkürlich festgestellt seien und also auch wieder geändert werden könnten. Sie sind vielmehr an sich ewig und unveränderlich, sind nicht-nichtseinkönnend und nichtandersseinkönnend, und der Werde- oder Entwicklungsprocess zeigt nur ihre Bethätigung, offenbart ihr ewiges Wesen in zeitlicher Form, und bringt zuletzt im Menschen ihr Dasein und ihr Wesen zum klaren Bewusstsein — nachdem sie schon undenkliche Zeiten unbewusst gewirkt haben. Für die Gesetze und Formen selbst, aus denen sich der Verstand, die rationale Kraft des Menschengeistes constituirt, kann es sich also nicht um einen Entstehungs- sondern nur um einen Offenbarungzprocess handeln. Dagegen bezüglich des menschlichen Verstandes, als subjectiver, bewusster Geisteskraft ist ein wirklicher Werde- und Entwicklungsprocess anzunehmen. Der Beginn desselben offenbart sich bestimmt schon in den organischen Bildungen, da in diesen schon die allgemeinen Gesetze concret wirksam werden durch die Macht der objectiven Gestaltungspotenz oder Phantasie und doch nach ihrer

allgemeinen Natur sich bethätigen d. h. ihr allgemeines Wesen nicht verlieren. Im den lebendigen Wesen kommt es, wie wir sahen, zur Empfindung, aus welcher und dem Wachsein das Bewusstsein hervorgeht, in dessen Licht diese wirkenden Gesetze selbst hereintreten, wenn es endlich zu einem selbstständigen psychischen Organismus gekommen ist. Die logischen Gesetze werden dann in selbstthätigem Urtheilen angewendet, sowie die Kategorien. Dies geschieht selbst schon bei den Thieren, wenn auch noch nicht mit reflectirendem Bewusstsein, das auch bei den Menschen erst in Folge längerer Entwicklung und besonderer Ausbildung entsteht. Durch die Reflexion aber wird es kund, dass im psychischen Organismus gerade durch das bildende Princip die nothwendigen, realen Gesetze als logische sich bethätigen und die allgemeinen Formen des Seins und Geschehens zu subjectiven Formen des Erkennens oder zu Kategorien werden. Die logischen Gesetze selbst können mit Bewusstsein nur gedacht und angewendet werden mittelst der Phantasie, welche die Identität mit ihrer Eigenthümlichkeit und ebenso das Gesetz des Grundes hervorbringt im Bewusstsein. Um zu erkennen, dass etwas nicht zugleich sein und nichtsein kann, dass Sein und Nichtsein nicht gleich sei, dass jedes Ding sich selbst gleich sei u. s. w. muss diess als möglich oder unmöglich sich gewissermassen gestalten, um für das Bewusstsein und Verständniss klar und fassbar zu werden. Es muss das Verhältniss der Möglichkeit und Unmöglichkeit sich selbst produciren und dem Bewusstsein vorführen, wenn auch in raschem, kaum erfassbarem Gedankenfluge. Um das Gesetz des Widerspruchs zu erkennen in seiner Rechtheit und Nothwendigkeit, ist durch inneren Versuch des Widerspruches die Evidenz der Unmöglichkeit desselben zu produciren. Ebenso kann das Gesetz des Grundes und der Causalität zur klaren Einsicht nur durch den inneren Versuch gebracht werden, dasselbe positiv und negativ zu realisiren, um das Unberechtigte zu erkennen, das in einem grundlosen Denken

liegt, und um die Unmöglichkeit einzusehen, dass etwas ohne Ursache oder aus Nichts entstehe.

Wie mit den Gesetzen des logischen Denkens, so verhält es sich auch mit den Formen des realen Denkens oder Erkennens, den Kategorien, den Grundlagen und Mitteln der Dialektik. Diese Kategorien des Seins, der Causalität, der Nothwendigkeit wohnen dem Geiste insoferne inne, als er selbst in seiner Realität und Wirksamkeit deren Realisirung ist. Er hat sie also an sich selbst und sein eigenes Sein und Thätigsein braucht nur in das Bewusstsein einzutreten, um sie auch geistig zu besitzen und anzuwenden. Die reflectirende und abstracte Betrachtung vertieft dann allerdings die Auffassung derselben und zeigt sie in ihrem Fundamente als nothwendige, nichtnichtseinkönnende und nicht andersseinkönnende Daseins- wie Denkformen. In diesen Kategorien nun ist wieder die objective, zu Subjectivität und zum Geiste aufstrebende Phantasie thätig und gestaltet dadurch den Verstand in dieser Richtung, sie zur Einheit verbindend und mit den concret und lebendig gewordenen Grundgesetzen des Daseins zur lebendigen, bewussten Rationalität einigend. Diese verborgen und unbewusst wirkende Thätigkeit wird offenbar, wenn die Kategorien in's Bewusstsein gebracht und im Besonderen betrachtet werden. Sollen dieselben nämlich in's Bewusstsein eintreten und darin festgehalten werden, so müssen sie eine Form, wenn auch nur eine unbestimmte (schematische) annehmen. Diese kann ihnen nur durch die Einbildungskraft (wie schon Kant geltend gemacht) zu Theil werden, da sie als solche zwar in aller geistigen Thätigkeit wie im realen Naturprocesse vorhanden sind und Anwendung finden, aber nicht gesondert für sich existiren und wirken können. Ihr Dasein im Bewusstsein wird also bei der Reflexion auf sie selbst formal producirt und ist insoferne Werk der Phantasie. Was hier aber bewusst und formal geschieht, das ist auch unbewusst und real geschehen im Naturprocesse selber, welcher aus dem Allgemeinen das

Concrete gestaltete. Der Geist ist daher ausgestattet mit der Macht, das Allgemeine im Wissen, im Bewusstsein wieder hervorzubringen und das Einzelne darunter zu subsumiren oder geradezu (im formalen Process) daraus abzuleiten.

So ist der feste Mittelpunkt des concreten Geistes der Verstand. Die Substanz desselben ist gebildet aus ewigen Gesetzen und nothwendigen Formen, die zur Einheit und Lebendigkeit verbunden und gebildet sind durch das schöpferische Weltprincip oder die Weltphantasie im Verlaufe des Weltprocesses. Das ist die Genesis des menschlichen Geistes überhaupt wie des Verstandes insbesondere. Die logischen Gesetze geben der Thätigkeit desselben die formale Richtigkeit, die Kategorien aber gewähren der menschlichen Erkenntniss die feste Grundlage und Gliederung in sachlicher Beziehung. Durch die logischen Gesetze ist es möglich aus dem Denken den logischen Widerspruch auszuschliessen und aus dem bunten Dasein der Dinge eine strenge Ordnung und Einheit der Erkenntniss zu gewinnen; durch die Kategorien aber ist es möglich, gleichwohl die Gegensätze der Realität festzuhalten und den realen Process der Natur und Geschichte mit all' seinen Erscheinungen und Verwicklungen — rationalen und irrationalen — zu erkennen, und so neben der strengen formalen Logik die reale Dialektik zur Geltung zu bringen. Im Geiste selbst sind sie gleichsam die Organe, wodurch das Material der Sinneswahrnehmung in die Einheit des psychischen Organismus aufgenommen werden kann. Insoferne sind sie die wesentlichen Mittel für die geistige Einheitsfunktion des Selbstbewusstseins bei der menschlichen Erkenntnissthätigkeit (wie diess ebenfalls schon Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" darzuthun versucht hat).

Es ist leicht ersichtlich, dass bei dieser Auffassung des Verstandes und seiner Entstehung, eine strenge Scheidung von apriorischer und aposteriorischer Erkenntniss nicht geltend zu machen sei; denn auch die apriorische Erkenntniss resp

Anlage zu logischer Denkthätigkeit und rationaler Erkenntniss ist erst im Naturprocess und durch Entwicklung der menschlichen Natur allmählich gewonnen, insoferne aus Gesetz und Formprincip der menschliche Geist mit seiner Erkenntnisskraft in Wechselwirkung mit den Naturverhältnissen sich gebildet hat. Hinwiederum ist auch die sog. aposteriorische oder empirische Erkenntniss ohne die rationale Begabung des Geistes als Grundlage, nicht möglich. Wie denn auch schon die Organe derselben, Sinne, Nerven und Gehirn in ihrer Einrichtung und Thätigkeit als rationale Gebilde erscheinen und insoferne schon ebenfalls ein aprioriscbes rationales Moment in sich tragen. Ebendarum ist auch die strenge Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand, wie sie die frühere Philosophie häufig geltend gemacht und wie auch Kant sie angenommen hat, mit nichten aufrecht zu erhalten. Der Verstand bedarf durchaus der Sinnlichkeit, um Stoff und Anregung zu seiner Thätigkeit zu erhalten. Er kann kein Gebiet des Daseins, wofür dem Menschen das Sinnesorgan, Gehör, Gesicht u. s. w. fehlt, aus eigener Kraft aufschliessen und erkennen. Umgekehrt ist Sinnlichkeit, sind Sinnesorgane nicht möglich ohne Verstandes-Einrichtung und immanente Verstandesthätigkeit d. h. ohne gesetzmässige und teleologische Wirksamkeit. Auch kann nicht behauptet werden, dass der Verstand das wahre Wesen der Dinge erfasse oder kennen lehre, während die Sinne nur Einzelnes, Zufälliges wahrnehmen und nur Erscheinungen zum Bewusstsein bringen. Die Sinne sind nicht feindlich und corrumpirend für die Verstandesthätigkeit und sind nicht Täuschungs-Organe, die das wahre Wesen der Dinge verbergen, sondern sind vielmehr, wie früher schon bemerkt worden, Offenbarungsorgane der Natur. Die Natur gibt in ihnen, als ihren Produkten, ihr eigenes Wesen kund. Ausserdem ist in jedem Einzelwesen das Allgemeine wirksam und erhält in ihm sogar erst wahrhafte Bedeutung und Sinn. Durch die Sinne wird daher das Sein und Wesen und deren Darstellung in den

Bildungen des Weltprocesses wahrgenommen und zur Offenbarung gebracht. Eine Offenbarung, wodurch also überhaupt das Wesen des Daseins, wodurch Stoff, Kraft und Gesetz erst zur Darstellung kommen und Bedeutung, Werth und Ziel erhalten. Dass wir nur Erscheinungen, Phänomene erkennen, ist richtig, denn was nicht erscheint, sich nicht offenbart, kann selbstverständlich nicht erkannt werden. Diess gilt aber von allgemeinen Gesetzen und Kräften, dem Beharrenden in den Erscheinungen ebensowohl, wie von den einzelnen Dingen selbst. Auch sie müssen wirksam sein, müssen in Wirkungen sich darstellen, müssen Phänomene werden, wenn sie erkannt werden sollen. Aber die Erscheinungen sind nicht Schein, da ihnen ein Wesen entspricht, das die Erscheinungen nicht verhüllen, sondern vielmehr gerade in Wirksamkeit zeigen und zur Offenbarung bringen. Wenn die einzelnen Dinge als solche auch nicht dauern, sondern wieder vergehen, so sind sie darum noch nicht als Schein zu betrachten. Denn so lange sie dauern, drücken sie ein Wesen aus und nehmen insoferne Theil an dem ewigen Wesen und an der sich offenbarenden Rationalität des Daseins, das in immer neuen Versuchen und Formen sich darstellt. Zugleich aber offenbaren sie in ihrer unendlichen Fülle und Verschiedenheit die Fülle und unendliche Gestaltungsmacht des schöpferischen Weltprincips, durch welches Stoff und Gesetz erst wahre Wesenhaftigkeit und Bedeutung erlangt. Es gilt insofern in der That von den einzelnen Erscheinungen trotz ihrer Vergänglichkeit, was Leibniz von seinen Monaden behauptet, dass jede das ganze Universum abspiegle. Ein unendlich vollkommener, erkennender Geist müsste in jedem Einzelnen das Ganze nach Wesen und Bedeutung erkennen und zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Erscheinung und Wesen würde bei ihm keine Kluft bestehen.

Der Verstand ist das eigentliche Vermögen des Forschens und Erkennens, die Fähigkeit der Wissenschaft, und alle theoretische Erkenntniss und deren praktische Verwendung

in Natur und Geschichte geht von ihm aus. Dennoch würde die Bethätigung des Verstandes unfruchtbar sein, blos auflösend, analysirend sich verhalten — wenn sie überhaupt möglich wäre — ohne Einbildungskraft. Wir sahen aber schon, dass, wie zur Entstehung, so auch zur Thätigkeit des Verstandes als solchen, diese durchaus nothwendig sei. Aber noch mehr: die Thätigkeit des Verstandes würde in theoretischer und praktischer Beziehung unfruchtbar bleiben, wenn sie nicht beständig von der Phantasie im subjectiven Sinne belebt und geleitet wäre. Diese zeigt das Ziel im Vorstellungsbilde und befähigt dadurch den Verstand seine Bethätigung demgemäss zu bestimmen und dadurch Neues zu erstreben, Verbesserungen zum Ziel zu setzen, den Fortschritt zu erzielen. Der Verstand vermag die Kraft des Fortschrittes, als welche er sich bewährt, nur dadurch zu sein, dass ihm die Phantasie zur Seite steht mit ihrem Hinausgreifen über das Gegenwärtige, selbst ins Unendliche, mit ihrer Gestaltung höherer Ziele, die durch die richtigen Mittel anzustreben sind. Freilich sind dazu in den höheren Gebieten noch jene besondern Bildungen der Phantasie nothwendig, die wir als Ideen bezeichnen und deren psychisch-lebendigen Inbegriff wir als „Vernunft" vom Verstande unterscheiden.

b) Die Vernunft.

Verstand und Vernunft werden im gewöhnlichen Leben nicht genau unterschieden, werden unterschiedlos gebraucht und für einander gesetzt und bezeichnen auch oft das Erkenntnissvermögen überhaupt. Auch in der Philosophie besteht noch immer kein bestimmter, gleichmässiger Sprachgebrauch, obwohl bei Kant schon einigermassen die Anlage zu einem solchen gegeben war. Aber fast jedes System hat die Bedeutung dieser Worte wieder modificirt oder dieselben auch geradezu im entgegengesetzten Sinne gebraucht. Jakobi z. B. fasst Verstand als Fähigkeit des Abstrahirens, Urtheilens und Schliessens auf, Vernunft als Vermögen un-

mittelbaren Wahrnehmens des Göttlichen; Schopenhauer lässt den Verstand in der unmittelbaren Anschauung sich bethätigen, während ihm Vernunft das Vermögen der Abstraction und des auf diese gegründeten Denkens ist. Die Vernunft als Vermögen der Ideen und Wahrnehmung des Vollkommenen aufzufassen, erscheint ihm durchaus unstatthaft, während er doch selbst in der Aesthetik von einer unmittelbaren Schauung der Ideen, des Idealen spricht, und also doch wohl in der Menschen-Seele eine Fähigkeit dazu annehmen muss, die weder mit der Sinnlichkeit noch mit der Kraft der Abstraction identisch sein kann!

Wir unterscheiden „Vernunft" in bestimmter Weise von „Verstand" und verstehen darunter die Fähigkeit, ein Bewusstsein des Idealen zu erlangen, die Dinge nicht blos nach ihrem Sein und Wirken, nach ihrer Wirklichkeit, sondern auch nach ihrem Vollkommensein oder nach ihrer Ideegemässheit zu erkennen, zu beurtheilen. Dass ein Unterschied zwischen blosser Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit und Ideegemässheit sei, wird im gewöhnlichen Leben allenthalben anerkannt, und eine nähere Erwägung zeigt den Unterschied und das Wesen von beiden hinlänglich klar. Dass bei der menschlichen Handlung die blosse Thatsächlichkeit und der sittliche Werth, die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze oder der Idee des Guten, zu unterscheiden sei, ist bekannt. Das Sein einer That ist nicht identisch mit ihrem Vollkommensein, ihrer Güte, Gerechtigkeit u. s. w. Ebenso ist das Sein eines Dinges oder Individuums nicht eins mit dem Schönsein desselben, oder der Uebereinstimmung mit der Idee des Schönen. Das Schöne ist nicht blos eine Realisirung der Kategorie „Sein", sondern auch noch eine Realisirung der Idee des „Schönen," während das Unschöne zwar wirklich, thatsächlich ist oder die Kategorie „Sein" realisirt, aber nicht die Idee des Vollkommenseins bezüglich der Erscheinung oder der Schönheit.

Man kann also „Vernunft" bezeichnen als Vermögen

der Ideen d. h. als Fähigkeit die Realisirung des Idealen an dem Objectiven wahrzunehmen und selbst auch ideegemäss zu denken oder Ideen durch eigene Thätigkeit zu realisiren. Insofern nun dieses Vermögen des Geistes eine dem objectiven Idealen homogene Kraft sein muss, nicht ein leeres Vermögen sein kann, lässt sich die Vernunft auch bezeichnen als Inbegriff von Ideen, da diese gleichsam wie latente Kräfte oder wie Keime in ihr ruhen und auf gegebene homogene Anregung hin sich im Subjecte entwickeln — mehr oder minder angemessen dem ewigen, an sich seienden objectiven Wesen der Ideen.

Man pflegt an der idealen Vollkommenheit hauptsächlich die Ideen der Wahrheit, des sittlich Guten, des Rechtes, des Schönen zu unterscheiden und über dieselben oder auch als Inbegriff derselben noch die Gottesidee zu setzen. Unter Idee der Wahrheit ist dann diess zu verstehen, dass das subjective menschliche Erkennen mit dem Objecte genau übereinstimmen oder dieses so in sich aufnehmen oder reproduciren müsse, wie es wirklich ist. Diess ist Wahrheit des Erkennens, formale Wahrheit. Dagegen ist Wahrheit auch als objective, inhaltliche aufzufassen und deren Realisirung besteht darin, dass die Dinge mit ihrem Begriffe oder mit der Idee übereinstimmen — deren Erkenntniss eben wieder die Idee der Wahrheit (als Massstab) voraussetzt.*) Die Idee des Guten ist die Norm sittlicher Gesinnung und sittlichen Handelns und der Massstab, an dem die Handlungen und Gesinnungen gemessen werden, um zu beurtheilen, ob sie sittlich seien oder nicht. Diese Idee bildet als subjective die sittliche Anlage des Menschen, die nur allmählich gebildet und vervollkommnet, aber auch verbildet werden kann. Objectiv findet dieselbe, ebenfalls mehr oder minder vollkommen, ihren Ausdruck in den bestehenden, geltenden Sitten-

*) Näheres hierüber: Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 37—72. Ueber die Ideen das. S. 98—110.

gesetzen. Aehnlich verhält es sich mit der Idee des Rechtes, deren Realisirungsgebiet das Rechtsleben der Völker, die Rechtsentwicklung derselben bildet. Die Idee des Schönen wird objectiv in Natur und Kunst realisirt in mannichfacher Weise und in höherem oder niederem Grade. Subjectiv aber ist auch diese Idee im Geiste des Menschen als Anlage oder wie im Keim zu denken, wodurch es dem Menschen mögich wird, überhaupt einen Unterschied von ästhetisch Schönem und Unschönem zunächst im Gefühle wahrzunehmen und im Bewusstsein näher zu erkennen. Durch diese Wahrnehmung aber und dieses Bewusstsein wächst, entwickelt sich die Idee selbst im Subjecte und ermöglicht die schärfere Bestimmung bei der ästhetischen Beurtheilung und bei der Realisirung der Idee des Schönen in Kunstschöpfungen.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der Genesis dieser Idee im Subjecte, des Werdens und der Entwicklung derselben im menschlichen Geiste. Die rein empirische Forschung kann zwar die ideale Auffassung der Dinge als Thatsache des Menschenbewusstseins nicht leugnen und muss also auch die Fähigkeit dazu im Menschengeiste zugestehen. Aber sie will diese Fähigkeit rein empirisch erklären, als entstanden blos durch praktische Zwecke und praktische Thätigkeit, ohne Dasein und Wirksamkeit irgend objectiv oder real seiender und wirkender Ideen, und also auch ohne eigenthümliche Anlage zum Fühlen und Wissen derselben; demnach ohne das, was wir als Vernunft bezeichnen. So will man z. B. das sittliche Bewusstsein und Gesetz in der Menschheit ableiten aus dem im Menschen und selbst schon in der Thierwelt wirkenden socialen Triebe und den natürlichen Beziehungen, die aus den Geschlechtsverhältnissen hervorgehen. Schon bei den gesellig lebenden Thieren bethätige sich der sociale Instinct darin, dass die Individuen nicht blos für sich, sondern auch für die Gemeinschaft besorglich und thätig sind, sich dem Ganzen oder einem Führer und Repräsentanten desselben fügen, unterordnen, sich für dasselbe

opfern. Bei dem Verhalten der Alten ihren Jungen gegenüber tritt diess in noch auffallenderer Weise hervor. Durch Fortbildung dieses Triebes und durch Verbindung desselben mit denkender Erwägung scheint nun ebenso das Gefühl sittlicher Verpflichtung, wie das Bewusstsein bindender Gesetze bezüglich der Gesellschaft entstanden zu sein, so dass es zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechtes einer besonderen Idee des Guten keineswegs bedurft habe. So die Empiriker und Anhänger rein mechanistischer Welterklärung. Allein das Problem ist hiermit nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben, — selbst wenn es mit der Ableitung des Ethischen aus dem socialen Triebe seine volle Richtigkeit hätte. Es müsste doch wieder erklärt werden, woher denn der Trieb überhaupt und der sociale Trieb insbesondere entstehe; ob derselbe ohne psychisches, gewissermassen ideal wirkendes Band möglich sei und nicht vielmehr schon ein dem ethischen Wesen analoges Moment sich dabei bethätige. Nach unserer Auffassung ist diess anzunehmen. Denn wie das gleiche Weltprincip die ganze Natur durchdringt und gestaltet, und auch allenthalben dieselben physikalischen Gesetze walten, so auch durchdringt die Natur die ideale Norm, die Idee, um allenthalben in verschiedenen Formen und Stufenfolgen zur Offenbarung zu kommen. — Diess zeigt sich besonders auch bei der Idee des Schönen, die sich in allen Gebieten des Daseins zur Realisirung bringt; durch die Natur in ihren Gebilden, in Formen, Farben und Tönen, wie durch die Menschen in den verschiedenen Künsten. In der Menschennatur concentrirt und vergeistigt sich diese Idee eben als besondere Anlage, in Folge welcher Schönes und Unschönes wahrgenommen und von einander unterschieden werden kann. Diese Anlage muss als ursprünglicher oder apriorischer Gehalt das in sich in irgend einer Weise enthalten, wofür sie zu Gefühl und Bewusstsein befähigt; daher man eben die Idee des Schönen gleichsam als Keim betrachten kann, der selbst mehr oder minder vollkommen ist und sich mehr oder weniger in Folge von

ursprünglicher Kraft oder einwirkender Verhältnisse zu entwickeln pflegt. Wenn man nun auch in dieser Beziehung bloss empirisch erklären und etwa annehmen wollte, dass z. B. die Fähigkeit des Gefühles für das Schöne in der Musik, für Harmonie und Melodie nur durch Uebung und Gewohnheit entstanden sei, sich ausgebildet und fortvererbt habe in Folge von oftmaligem Hören, durch beständiges Wiederholen, so ist dagegen zu bemerken, dass diess nichts erklärt. Das Unharmonische, das Unmelodische wird eben so oft oder vielmehr weit öfter gehört und es müsste also der Sinn dafür das Uebergewicht erlangt haben und in Folge davon dieses bevorzugt werden nicht jenes. Wenn dennoch das Melodische und Harmonische, also das weniger Gehörte, als das ästhetisch Schöne gefühlt und erkannt wird, so muss diess in der objectiven Natur der Tonverhältnisse und zugleich in der entsprechenden subjectiven Anlage des Geistes begründet sein und kann also nicht dem Zufall, der Willkür oder der blossen Gewohnheit Ursprung und Geltung verdanken. — Harmonie ist übrigens Grundzug nicht blos des Schönen, sondern des Idealen überhaupt; denn auch die Wahrheit, die sittliche Güte oder Vollkommenheit und das Recht (Gerechtigkeit) beruhen auf harmonischen Verhältnissen. Denn z. B. die Sittlichkeit ist zwar wesentlich in der inneren Gesinnung begründet, nicht blos im äussern Handeln, aber sie realisirt sich im Verhalten des Menschen zu seinen Mitmenschen und besteht darin, dass er sich zu dieser in ein richtiges harmonisches Verhältniss setzt, wie es seiner eigenen und ihrer Natur gemäss ist und das eigenthümliche Zusammensein mit ihnen fordert.

Auch für die Vernunft des Menschen ist demgemäss, wie für den Verstand, eine ewige, objective, reale Grundlage oder Quelle anzunehmen. Wie dieser der lebendige Inbegriff von Gesetzen und Kategorien, so die Vernunft der Inbegriff von Ideen oder des Idealen in concreter Lebendigkeit. Dem Sein wohnt ein Seinsollen inne, das der ideale Impuls des ganzen Weltprocesses ist, sich allenthalben in teleologischen

und idealen Gestaltungen realisirt und dadurch auch der blos seienden Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit Ziel und Bedeutung gibt. Im Menschengeiste ist dieses ideale Seinsollen als idealer Trieb oder Impuls concret geworden und offenbart sich in den Ideen, von welchen eben die Rede war. Sie entstehen durch die Verbindung der schöpferischen Weltphantasie mit jenem idealen, im Dasein verborgenen Seinsollen, welches dadurch in concrete Gestaltungen eingehen kann, Form erhält und in der Menschennatur als Inbegriff der Ideen, als Vernunft erscheint. Fix und fertig sind auch die Ideen nicht in die Natur überhaupt und selbst nicht in die Menschennatur gelegt, sondern auch sie sind dem Werden und der allmähligen Entwicklung unterworfen, müssen erst durch den Weltprocess errungen, concret gestaltet und zur Offenbarung gebracht werden — um dann als Macht im bewussten Leben der Menschheit zu wirken. Diess geschieht zuerst in Wechselwirkung mit der allgemeinen schöpferischen Weltphantasie als dem gestaltenden Princip, dessen Normen die Ideen werden, indem sie dabei selbst immer bestimmter sich entwickeln und offenbaren und endlich im menschlichen Geiste zu lebendigen, im Bewusstsein wirksamen Kräften werden. — Doch wo sind denn, möchte man fragen, uranfänglich diese Ideen? Und was sind sie an sich, ihrem Wesen nach? Darauf ist nur zu erwidern, dass sie nicht an einem bestimmten Orte, überhaupt an sich nicht im Raume sein können ihrer Natur nach, wenn sie auch Räumliches zur Offenbarung verwenden und im Raume wirksam sind. Sie sind da als zielgebende Norm, kommen durch ihre Wirksamkeit zur Erscheinung und geben dadurch auch ihr Wesen kund. Das Gesetz oder die Kraft der Gravitation ist da, ohne dass sie als solche gesehen, betastet oder irgendwie in ihrem Ansich durch die Sinne wahrgenommen wird, sondern kommt nur durch die Wirksamkeit zur Erscheinung und Offenbarung. Auch die nothwendigen logischen Gesetze sind nicht an sich da, erscheinen nicht

als solche, sondern geben sich nur durch die innere Nöthigung kund, welche das rationale Wesen des Geistes durch sie erfährt. So verhält es sich auch mit den Ideen d. h. mit der das Dasein durchwaltenden, allenthalben Impuls der Entwicklung gebenden idealen Norm oder dem Sein- oder Werden- Sollen, das in der Vernunft lebendig wird und zum Bewusstsein kommt. Das Gravitationsgesetz ist, obwohl an sich unwahrnehmbar, doch das feste Fundament und der allgemeine Impuls des physikalischen Daseins und Geschehens und die logischen Gesetze sind die Grundlage und Norm aller denkenden Betrachtung und Erkenntniss des Daseins, obwohl an sich latent und nur durch unbewusste oder bewusste Thätigkeit sich zur Geltung und Offenbarung bringend. In ähnlicher Weise sind die Ideen das in der Tiefe des Daseins ruhende Gesetz der Entwicklung und Vervollkommnung, das in den Gestaltungen der Natur und des Geistes sich geltend macht, sich zur Offenbarung bringt und die feste Grundlage für alle ideale Bethätigung im Weltprocess bildet, sowie die bestimmte Norm oder das ideale Kriterium im Erkenntnissprocess. Sie sind also das ideale, intelligible Substrat, auf dem die ideale Seite des menschlichen Geistes ruht, woraus dieselbe auch hervorgegangen ist und zur Vernunft sich gestaltet hat.

Von der Entwicklung und praktischen Realisirung dieser Ideen ist die höhere Bildung, die wahre Vervollkommnung der Menschheit bedingt, und zwar nach allen Richtungen hin: in ethischer, politischer und ästhetischer Rücksicht, ja selbst auch in religiöser und intellectueller Beziehung. Sie sind, wenn einmal bis zu einem gewissen Grade aus dem Grunde des Daseins hervorgetreten, und für das menschliche Bewusstsein errungen und offenbar geworden, in der That wie Prinzipien a priori für theoretisches Bewusstsein und Urtheil, wie für praktisches Handeln, und begründen die Autonomie der menschlichen Vernunft und Wissenschaft auch in dem idealen und religiösen Ge-

biete des Daseins. Sie sind in der That die wahre Offenbarung des Göttlichen und ermöglichen durch ihre Entwicklung, die allerdings nur sehr allmählich und unter vielfachen Irrthümern geschieht, es allein, die verschiedenen positiven Religionen zu prüfen und nach ihrem wahren Werthe zu beurtheilen. Das religiöse Gefühl, die Ahnung eines Göttlichen, das Bewusstsein der Abhängigkeit von einem Mächtigeren und von einer verborgenen Gewalt vermag zwar das menschliche Bewusstsein über die blosse Natur und ihren äusseren Verlauf zu erheben und in praktischer Beziehung menschliche Selbstsucht und Leidenschaft einigermassen zu mässigen, aber zu höherer Erkenntniss und edlerer Sittlichkeit kommt es durch diesen religiösen Glauben allein noch nicht. Die wilden Völkerstämme sind daher trotz ihres religiösen Glaubens im Zustande der Rohheit, der Verwilderung oder Verkommenheit verblieben. Nur wo die Idee der Wahrheit als solche, der Wahrheitstrieb in den Geistern rege wird und zur Erforschung und Erkenntniss der Wahrheit, also zur Realisirung der Idee der Wahrheit führt, und wo die Idee des Guten und des Rechtes und damit die Idee des Menschen selbst zur höheren Ausbildung kommt, da findet auch eine höhere Bildung und Veredlung der Religion statt. Denn dadurch erst wird es möglich, die Gottesidee selbst höher zu fassen und den Cultus zu reinigen. Die ganze Geschichte bezeugt, dass die Vollkommenheit der Religion von der Vollkommenheit der Wissenschaft und Bildung, der Civilisation bedingt ist. Durch sie geschieht es, dass unwürdige Vorstellungen von Gott verlassen und dass manche Abgeschmacktheiten oder selbst Gräuel und Unsittlichkeiten aus dem religiösen Cultus entfernt werden. Für sich allein vermögen die (positiven) Religionen nicht fortzuschreiten, weil die Vorstellungen von der Gottheit und ihrem Willen, sowie der Cultus auf die Anordnung jener selbst zurückgeführt zu werden pflegen und dadurch mit dem Nimbus der Göttlichkeit und unantastbaren Richtigkeit und Auctorität umgeben werden. Sie wer-

den daher nur nach und nach in heftigen Kämpfen gegen die besseren Einsichten aufgegeben, welche Wissenschaft und Bildung ihnen entgegen stellen. Die Vertreter der positiven Religionen glauben dabei für ihren Gott, der natürlicher Weise ihnen als der einzig wahre gilt, kämpfen zu müssen, gegen jede andere Glaubensansicht oder gegen jeden falschen Gott, sowie gegen die menschliche irrthumsfähige Wissenschaft und die blos weltliche, natürliche Bildung. Für ihren Gott, für ihren allein wahren Glauben, für ihre übernatürliche Bildung kämpfend halten sie dann auch schlechterdings Alles für erlaubt und existirt kein sittliches (humanes) Gewissen mehr, sondern nur noch ein religiöses, das für Gott, Religion und Kirche auch das für erlaubt hält, was sonst allenthalben als Verbrechen gilt. Aus diesem Grunde ist es nicht möglich, dass aus positiven Religionen allein eine wahre Fortbildung in theoretischer und praktischer, in intellectueller und ethischer Beziehung stattfindet. Die Ideen sind daher das treibende und leitende Moment im Weltprocesse und insbesondere in der menschlichen Geschichte. Sie begründen das Recht der Wissenschaft, das Recht der Wahrheit als solcher, gegenüber der blossen Ueberlieferung und Gewohnheit, insbesondere gegenüber den positiv festgestellten Glaubenswahrheiten der Religionen. Ebenso auch begründen sie das Recht des freien, von positiven religiösen Satzungen nicht gebundenen sittlichen Gewissens gegenüber dem blos religiösen Gewissen, das den Glauben und die Cultushandlungen an die Stelle des sittlichen Lebens zu setzen pflegt.

---

11. Der Wille.

Wille im eigentlichen Sinne ist nur in den individuellen oder vielmehr lebendigen Wesen anzutreffen, und besteht in der Fähigkeit, sich nicht blos durch den Trieb (als wirkende, treibende Ursache), sondern auch durch Vorstellungen (Ziele)

in Bewegung und Thätigkeit bestimmen zu lassen. Wille und Wollen kommt daher auch schon den Thieren zu, wenigstens den höheren, insofern diese nicht blos durch organischen Drang, durch Trieb und Instinct, sondern auch durch Vorstellungen und Einbildungen in ihrem Thun und Lassen bestimmt werden und Absichten haben und auszuführen streben. Freien Willen pflegt man nur den Menschen zuzuschreiben und man versteht darunter zunächst in negativer Beziehung: Freiheit von äusserem Zwang, aber auch von innerer Nöthigung, wie Trieb und Instinct sie enthalten; dann in positiver Weise, die Fähigkeit oder Macht der Selbstbestimmung, der Entscheidung über innere Richtung und äussere Handlung aus dem eigenen Sein und Wesen heraus — wobei besonders die ethische Richtung und Entscheidung (für Gutes oder Böses) in Betracht kommt. Dass der Wille mit der Phantasie allenthalben in Beziehung steht und von dieser beeinflusst wird, geht schon aus dem Bemerkten hervor. Soll es zu einem Acte des Wollens kommen, so muss eine Vorstellung, ein Bild vorschweben, das den Impuls gibt und die Richtung des Willens bestimmt. Diess fordert aber eine Bethätigung dessen, was wir als Phantasie bezeichnen. Mehr noch ist diess der Fall bei der Willensthätigkeit, die als freie bezeichnet wird, welche sich ganz über blos physischen oder sinnlichen Trieb und Impuls erhebt und von freien Phantasiegebilden oder von Grundsätzen Ursprung und Richtung empfängt.

Es handelt sich aber hier bei der Frage nach der Entstehung und dem allmählichen Werden des Willens nicht um den Einfluss der (subjectiven) Phantasie auf die Willensbethätigung, sondern um die Wirksamkeit der Phantasie als objectiven, zur Subjectivität strebenden Weltprincips. Nach unserer Auffassung ist diese Genesis des Willens bedingt und bewirkt durch Verbindung, gleichsam Vermählung der Phantasie mit den wirkenden Kräften des Daseins, wie der Verstand sich bildet durch Verbindung mit den Gesetzen, die

Vernunft durch Individualwerden des allgemeinen idealen Sollens. Indess findet dieser Ursprung des eigentlichen Willens nicht direct und unmittelbar durch solche Verbindung statt, sondern nur in einer Stufenfolge und also nur allmählich. Allenthalben nämlich, wo die Kräfte einheitlich und individuell wirken in Gebilden der Natur, da ist der Ansatz zu einer Willensentstehung, ist der Beginn des Willens, der aber nur in einem langen Processe der Natur endlich in den lebendigen Wesen und vollends in der Menschennatur erreicht wird. Die physikalische Kraft wird dabei immer mehr in die freie Gestaltungssphäre des Weltprincips oder der Phantasie erhoben, bis sie im psychischen Organismus sich eine ganz individuelle, selbstständige Grundlage gebildet und nun zum selbstständig entscheidenden, frei wirkenden Willen potenzirt ist. Schon der Trieb bildet die Kraft oder den Complex von Kräften im Organismus zu einem einheitlichen System, zu einer Einheitskraft, die durch Empfindung bestimmt wird, oder vielmehr nach Empfindung sich bestimmt. Und dieselbe richtet sich, wenn durch das Aufdämmern des Bewusstseins auch die Phantasie als Vorstellungsfähigkeit thätig sein kann, nach Vorstellungen, wenn sie auch selbst in den höheren Thieren wesentlich nur durch körperliche Bedürfnisse und Triebe angeregt wird. Wenn aber die freie Phantasie auf Grund des physisch-psychischen Organismus und dessen Sinnen- und Nerventhätigkeit den psychischen Organismus gebildet hat, dann ist auch die einheitliche Gesammtkraft in diesem selbstständig geworden und kann sich nun unabhängig vom physischen Grunde des individuellen Daseins aus sich selbst, selbstständig bestimmen d. h. nach Willkür und nach Vernunftgründen oder Grundsätzen sich in Gesinnung, Wollen und Handeln richten, frei wollen — rational oder irrational. Dieses Wollen ist frei im Grunde d. h. nicht vom Triebe oder nothwendigen Naturdrange bestimmt, und ist frei im Ziele d. h. nicht durch blinde Nöthigung, eigene oder fremde, sondern durch Vorstellungen, Begriffe, Ideen, also durch subjective

Urtheile oder Grundsätze geleitet. Demnach so, dass Vernunft oder Einsicht, nicht aber Trieb oder dunkler Drang oder Nöthigung Führerin des Willens oder der einheitlichen Selbstkraft ist.

Bei der Willens-Entscheidung, in der Selbstbestimmung ist übrigens ebenso wie bei dem Selbstbewusstsein das Ich als Subject nicht ganz identisch mit dem Ich als Object oder dem Mich. Bei dem: Ich bestimme oder entscheide mich (mein Ich), ist das erste Ich der eigentliche Mittelpunkt und die Grundkraft des psychischen Organismus, das zweite dieser selbst mit all' seinem Inhalt und seinen Kräften, die eben die entsprechende Tendenz und Richtung erhalten sollen. Das erste Ich ist mit dem theoretisch thätigen Ich verbunden, von diesem Erleuchtung erhaltend und Vernunft-Einsicht; oder es ist vom Triebe oder der Begierde und Leidenschaft durchdrungen und wie gefangen, und theilt dem zweiten Ich Mich) diese niedere Richtung mit, zwingt dieselbe gleichsam auf und alle Kräfte davon in Dienst nehmend. Dabei wird dann zugleich auch bis zu einem gewissen Grade die theoretische Kraft dieses psychischen Organismus in Dienstbarkeit gebracht.

Wenn der Wille wohl auch als „praktische Vernunft" und als „autonom" oder selbstgesetzgeberisch bezeichnet wird, so ist dabei jedenfalls nicht der Wille im eigentlichen, strengen Sinne gemeint, als praktisches Vermögen, sondern jene Seite des Willens, durch welche er mit dem ersten Ich des Selbstbewusstseins und mit der theoretischen Kraft des Geistes oder dem Erkenntnissvermögen in Beziehung und Einheit ist, und von wo aus dem Willen der erleuchtende und leitende Impuls, weil die Einsicht in das Richtige, Ideegemässe kommt. Denn die Geistesvermögen sind nicht nothwendig getrennt und communicationsunfähig, wie Herbart meint, sondern zugleich in inniger Verbindung und Einheit zu denken und können daher in beständiger Communication sein. — Was die Autonomie des Willens betrifft, so kann sie für den Menschen nicht im stren-

gen Sinne geltend gemacht werden, als ginge von ihm als Subject das Gesetz des Willens aus, als wäre dasselbe ein Werk seiner Willkür oder Gewohnheit oder Ueberlegung. Diess ist so wenig der Fall, als die Gesetze des Verstandes Werk des denkenden Subjects selbst, und etwa durch Gewohnheit oder beliebige Feststellung entstanden sind. Vielmehr sind, wie wir sahen, die Ideen wie die Gesetze des Seins und Denkens objectiv da und real wirksam, unabhängig von aller Willkür, und kommen im Subjecte nur zur Wirksamkeit, zum Bewusstsein, zur Offenbarung. So ist es auch mit den Sittengesetzen, die ein Ausdruck, eine Offenbarung der Idee des Guten sind. Sie sind an sich da und kommen im Menschengeiste nur zur Offenbarung, treten theoretisch in's Bewusstsein und gelangen allenfalls zur praktischen Realisirung. Sie sind also unabhängig vom menschlichen Geiste, wenn sie auch in ihm zum Bewusstsein gebracht werden müssen und aus ihm in die Offenbarung treten.

Der Wille ist also nicht das eigentlich Primäre, Ursprüngliche, Principielle — wie in der neueren Philosophie vielfach behauptet wurde, — sondern er ist etwas Abgeleitetes, Gewordenes, aber immerhin Höheres, Bedeutungsvolleres als die ursprünglichen Kräfte, die im Weltprocess zuerst sich bethätigten. Es kann daher gleichwohl behauptet werden, dass der Wille das eigentliche Wesen der lebendigen Individuen und insbesondere der Menschennatur begründet d. h. das eigentlich Individuelle, Concrete, nicht das Allgemeine in den Wesen; das was das Eigenthümliche, Selbstständige, das Sich- in sich- Abschliessende derselben constituirt und was man als die Substanz (οὐσία im Aristotelischen Sinn) der Einzelwesen als solcher bezeichnen kann. Das freie Moment beruht wesentlich auf der schöpferischen Weltphantasie, die sich in concreter Gestaltung in ihm bethätigt.

---

12. Schlussbemerkungen.

Diess ist in den Grundzügen der Versuch (dessen ausführliche Darstellung das genannte Werk enthält), ein Problem zu lösen, das unseres Erachtens das wichtigste, fundamentalste für die Philosophie der neueren Zeit ist. Ein Problem, das mit verstärkter Anforderung jetzt an dieselbe herangetreten ist, nachdem die Naturwissenschaft allenthalben in Folge der geologischen und paläontologischen Forschung auf die Untersuchung der Entstehung und Entwicklung der Natur und ihrer Bildungen geführt worden ist und die Descendenztheorie schon einen hohen Grad von Begründung erlangt hat. Wer nicht umhin kann, dieser Theorie, wenn auch mit manchen Modifikationen oder selbst Beschränkungen, seine Zustimmung zu gewähren, und wer zugleich die in alter und neuer Zeit von der Philosophie vertretene Ansicht theilt, dass die Gesetze der Natur nicht dem Wesen nach verschieden sein können von den Gesetzen des Geistes, da sonst eine Erkenntniss jener unmöglich wäre — der wird unseren Versuch wenigstens nicht von vorne herein als unberechtigt bezeichnen können, wenn er auch nicht in jeder Beziehung damit einverstanden sein mag.

Wenn behauptet wurde, dass die Phantasie als noch übrige Seelenpotenz zum Princip gemacht wurde, nachdem Verstand und Wille durch Hegel und Schopenhauer dazu verwendet worden sei, so ist zu bemerken, dass auf so leichte Weise und so einfach unser Princip nicht gewonnen wurde. Die ganze Natur zeigt unendliche, unaufhörliche Bildung und äussere und innere Gestaltung, und die Frage um das Organisations- und Lebensprincip ist in neuerer Zeit mehr als je eine brennende geworden. Andererseits aber ist die Phantasie nicht eine Seelenkraft neben den andern Geistesvermögen, insbesondere neben Verstand und Willen, sondern schliesst alle andern in sich, constituirt sie aus den blossen

Gesetzen der Natur und ermöglicht deren Differenzirung im psychischen Organismus. Die Weltphantasie ist also ein allumfassendes Princip, das alle andern Seelenkräfte bildet und in sich schliesst.

Es fehlt auch nicht an Solchen, welche behaupten, die Weltphantasie als Erklärungsprincip der Bildungen in Natur und Geschichte geltend machen, heisse doch eigentlich nur ein neues Wort anwenden, da die Phantasie doch selbst wieder nicht erklärt sei. Indess mit Unrecht wendet man diess ein. Wenn auch die Phantasie selbst wieder in letzter Instanz unbegriffen bleibt, so ist es doch für die Erkenntniss des Daseins ein Gewinn, daraus als einem allgemeinen Princip zu erklären. Aehnliches geschieht auch sonst. Vor Allem die Theologie, die Gott als letzten Erklärungsgrund geltend macht, behauptet dann ausdrücklich, dass Gott unbegriffen und unbegreiflich sei. Aber selbst im Gebiete der Naturforschung geschieht Gleiches, indem man die Einzelvorgänge aus allgemeinen Gesetzen und Principien erklärt, ohne dass man diese selbst wieder zu erklären vermöchte. So z. B. in Chemie und Physik. Wenn etwa erklärt wird: der Blitz ist nicht Wirkung einer übernatürlichen Macht oder einer Gottheit, sondern einer natürlichen Kraft, der Electricität, so setzt man bei dieser Erklärung nicht blos ein Wort an die Stelle des andern, sondern ist wirklich in der Erkenntniss um Einen Schritt oder vielmehr um deren zwei vorwärts gekommen. Denn fürs erste ist der Wahn einer direct göttlichen oder wunderbaren Wirkung beseitigt, und dann ist eine einzelne Erscheinung in der Natur auf eine allgemeine Kraft und ein allgemeines Gesetz zurückgeführt, die sich im Blitz eben nur in besonderer Weise offenbart, aber auch sonst sich viel und mannichfach bethätigt. So verhält es sich auch mit der schöpferischen Weltphantasie als allgemeinem, einheitlichen Erklärungsprincip für den Natur- und Geschichtsprocess. Es ist für die Erkenntniss ein Gewinn und Fortschritt, wenn Erscheinungen oder Thätigkeiten, die bisher aus

verschiedenen Principien erklärt wurden und ohne Zusammenhang erschienen, nun auf Ein und dasselbe Grundprincip zurückgeführt werden können. Wenn so sehr, der Erscheinung nach, Verschiedenes aus demselben abgeleitet oder darauf zurückgeführt wird, so bedenke man, wie verschieden das Eine Gesetz (Kraft) der Gravitation sich bethätigt, in welch' mannichfachen Modifikationen die Wirkungen derselben in den complicirten Erscheinungen der Natur sich zeigen, ohne dass man desshalb die wesentliche Gleichheit und Einheit derselben in Abrede stellen kann! Aeussere Gestaltung, Organisation, Leben, Empfindung, Bewusstsein, Verstand, Wille u. s. w. sind Thatsachen des Daseins, die allen neueren Forschungen zufolge erst allmählich im Laufe des Naturprocesses auf dieser Erde aufgetreten sind, und es gilt nun nach der Entdeckung des Dass auch das Wie und Wodurch dieser allmählichen Entstehung zu erforschen. Da die Erde und der Naturprocess auf ihr als eine Einheit mit lebensvoller Verschiedenheit und Fülle erscheint, so ist das Streben begreiflich, alle Erscheinungen, alle Bildungen als Werk und Offenbarung Eines Principes zu erkennen und so viel als möglich auch das Wie des Hervorgangs der organischen und geistigen Wesen aus demselben oder vielmehr dessen Umwandlung in diese und die Fortbildung in derselben zu erforschen — auch wenn es jetzt und vielleicht noch lange Zeit hindurch nicht gelingt, alle Räthsel, die hier vorliegen, vollständig zu lösen. Genug vorläufig schon, wenn sich zeigen lässt, dass dieser ganze Process ein Princip voraussetzt, dessen Natur und Aeusserungsweise am meisten mit dem übereinstimmt, was wir als Phantasie zu bezeichnen pflegen d. h. als synthetische, synthesirende Potenz der Seele, die in höchster Steigerung ohnehin schon als Genie oder als schöpferisch erscheint. Sogar wenn diese bildende, synthetische Potenz, die wir objectiv (real), wie subjectiv thätig wahrnehmen, ihrerseits zuletzt selbst nur als Resultat, nicht als ursprüngliches Princip zu betrachten wäre, würde sie dennoch jetzt und so

lange organische und lebendige Wesen existiren, als (secundäres oder gewordenes und fortwirkendes) Princip betrachtet werden müssen, da wir es jetzt allenthalben als solches wirksam sehen, real und objectiv als Generationspotenz, subjectiv als Geist mit bildender Kraft, deren innere Formen oder Gestaltungen das ganze seelische Leben und Wirken bedingen.

Ob aber durch unsere Annahme einer schöpferischen Weltphantasie als Grundprincip wirklich eine einheitliche, eine monistische Weltauffassung begründet wird, wie man sie gegenwärtig so dringend fordert? Es kommt darauf an, was man unter Monismus versteht und welche Forderungen man unter seiner Firma aufstellt. Wenn man vollständige Einerleiheit verlangt, sei es materieller oder geistiger Art, dann ist unser System nicht Monismus im strengen Sinne des Wortes. Allein diese Art Monismus ist in der That auch unmöglich. Würde ursprünglich schlechterdings nur Eines und ein vollständiges Einerlei sein, dann würde auch nichts geschehen und von einem Weltprocess könnte keine Rede sein. Soll trotz einheitlicher Substanz ein Werden und Entwickeln, überhaupt ein Geschehen stattfinden, so müssen wenigstens noch Kräfte oder Gesetze in vielfacher Wechselwirkung thätig sein — und der Monismus muss also jedenfalls die vollständige Einerleiheit aufgeben. Die Einheit schliesst Vielheit von Theilen, Kräften, Organen nicht aus, sondern fordert sie vielmehr, wenn sie eine reale und bedeutungsvolle sein soll. Diess zeigt das organische und lebendige Individuum, das eine Vielheit von eigenthümlichen Stoff- und Kraftbildungen in sich schliesst und doch eine weit vollkommenere Einheit (Monas) darstellt, als eine blosse Masse von gleichartigem Stoffe in seiner Einerleiheit. So schliesst auch die monistische Weltauffassung eine Vielheit und Mannichfaltigkeit nicht aus, sondern fordert sie vielmehr. Wenn wir daher vom schöpferischen Gestaltungsprincip der Welt noch Gesetze und Ideen unterscheiden und in der Erscheinung auch den

Stoff (wie früher schon bemerkt wurde), so beeinträchtigt diess die Einheit der Welt und des Weltprocesses nicht im mindesten, und die Welt-Auffassung ist also doch eine durchaus monistische, ja mehr monistisch, wahrhaft einheitlich als die geforderte Einerleiheit. Denn die Welt als Ganzes ist eben wie eine organische Einheit, die constituirt ist aus einer Fülle zusammengehöriger, ineinandergreifender Theile*), so dass auch der Zweck (das Teleologische) von Anfang an nicht ausgeschlossen ist. Eine solche absolute Ausschliessung des Zweckes aus der Natur ist schon desshalb nicht statthaft, weil derselbe doch jedenfalls im Menschen-Geiste sich einstellt, und zwar in so hohem Maasse, dass ein Mensch, der bei seinem Denken und Wollen keinen Zweck, kein Ziel hat, der nicht weiss, was er will, geradezu für geistig nicht gesund und also für einen nicht eigentlich vernünftigen Menschen gilt. Die Monisten, welche den Zweck leugnen und denselben doch im Menschen nicht in Abrede stellen können, da sie selbst beständig zweckmässig zu denken und zu handeln suchen, führen gerade dadurch den schärfsten Dualismus wieder ein, den sie doch durch ihrem Monismus durchaus beseitigen wollten.

Zum Schlusse sei noch ein Wort beigefügt bezüglich einer wichtigen Glaubenssache, in deren Interesse vielfach Bedenken gegen unsere Weltauffassung entstehen mögen. Man fürchtet für den Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, wenn sie aus einem immanenten Weltprincip durch secundär-schöpferische Thätigkeit und Entwicklung erst allmählich im Weltprocess zu Stande gekommen seien und die Individuen nach Leib und Seele in der Generation neu entstehen resp. fortgepflanzt werden. Indess, wenn unsere Weltauffassung auch keinen ausdrücklichen Beweis für die

*) Wir geben also in diesem Sinne den Monismus vollständig zu, den Séailles in d. Revue philosophique p. Ribot. (Paris Febr. Heft 1878) p. 219 fordert.

Unsterblichkeit liefert (diess kann keine Wissenschaft leisten), so bildet sie auch durchaus kein Präjudiz dagegen, da sie es überhaupt nur mit immanenten Weltvorgängen, mit der Thätigkeit und Leistung des immanenten Weltprincips zu thun hat. Sie kann aber allenfalls sogar als Stützpunkt einer neuen Begründung der Rationalität des Glaubens an die Unsterblichkeit dienen. Denn gerade durch diese würde in dem unendlichen Geschehen und Bilden der Natur schliesslich etwas Bedeutendes, Selbstständiges nnd Dauerndes erreicht, dem ganzen Weltprocess und der schöpferischen Wirksamkeit des Weltprincips wäre damit ein hohes Ziel gestellt und es könnte nicht Alles schliesslich wieder als verschwindend und nutzlos gedacht werden.

II.

Die Monaden und die Erklärung des Weltprocesses durch dieselben.

Wir haben im Folgenden die Systeme kurz zu betrachten und zu würdigen, welche den Weltprocess mit Allem was er enthält und real und ideal leistet, aus einer Fülle ursprünglicher, untheilbarer Einheiten oder Monaden und ihrer Wechselwirkung oder wenigstens Wechselbeziehung erklären wollen. Nicht alle Versuche dieser Art in alter und neuer Zeit sollen hier mit ihren Modifikationen in Betracht gezogen werden, sondern nur einige der wichtigsten aus der neuen und neuesten Zeit, indem wir mit Leibniz, dem eigentlich klassischen Vertreter, ja Begründer der Monadologie beginnen. In neuester Zeit gibt es ausser Hegels und Schopenhauers Anhängern nur wenige Philosophen, welche nicht irgend einer Art Monadologie huldigen. Die grosse Schule, die sich an die Herbart'sche Philosophie angeschlossen hat, lässt auch dessen Monaden oder Realen mehr oder minder gelten; ausserdem legen fast alle die bedeutendsten, mehr oder minder selbstständigen Philosophen der Gegenwart ihrer philosophischen Weltauffassung die Monaden-Hypothese zu

Grunde. Demgemäss ist diese Darstellung und Kritik derselben fast gleichbedeutend mit einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie überhaupt und nicht minder mit der modernen Naturwissenschaft, so weit sich diese auf Principienfragen und philosophische Erörterungen einlässt.

Es wird sich dabei, denken wir, zeigen, dass die Monaden-Lehre als solche allein, wie sie auch modificirt werden möge, nicht genüge zu einer wirklichen natürlichen Welterklärung, und dass demnach der Versuch mit einem neuen Princip nicht überflüssig sei, sondern wünschenswerth und berechtigt. Bei der Annahme von Monaden bleibt, wie wir sehen werden, die Welteinheit und ihre Gestaltung entweder ganz unerklärt, oder es wird dabei zu übernatürlicher, göttlicher Einwirkung (Wunder) Zuflucht genommen oder unter der Hand ein Princip eingeführt, um aus den Monaden die synthetischen Bildungen zu erklären, das mit unserer Weltphantasie nahezu identisch ist.

---

1. Leibniz' Monadologie.

1. Der Name Leibniz ist geschichtlich mit der Monadologie innig verbunden, obwohl er nicht der Erste ist, der diese Hypothese über das eigentliche Wesen der Dinge aufgestellt hat und den herrschenden Dualismus von Geist und Materie dadurch überwinden wollte. Schon Giordano Bruno, der i. J. 1600 zu Rom als Ketzer verbrannt worden, bestritt den schroffen Gegensatz von Stoff und Form und nahm an (wie diess auch schon früher z. B. vom arabischen Philosophen Averroes und selbst von christlichen Scholastikern, wenn auch nicht mit solcher Entschiedenheit, geschah), dass die Materie selbst die Formen in ihrem Schoosse trage und dieselben aus sich hervorbringe. Als die elementaren Theile alles Existirenden nimmt er sog. Minima oder Monaden an,

die ihm punctuell, doch nicht schlechthin unausgedehnt, sondern sphärisch und zugleich psychisch und materiell sind. Die menschliche Seele ist ihm eine Monade. Gott ist Monade der Monaden, ist das Minimum und das Maximum; jenes, weil Alles aus ihm, dieses weil Alles in ihm ist. Diess sind Grundgedanken auch der Leibniz'schen Monadologie. Aber Leibniz hat sie weiter und eigenthümlich ausgebildet, hat manches dem Bruno Eigenthümliche beseitigt und dafür solches an die Stelle gesetzt, das nunmehr seiner ganzen Weltauffassung ein eigenartiges, von der Bruno's sehr verschiedenes Gepräge verleiht. Wir wollen derselben im Folgenden wenigstens den Grundzügen nach eine kurze Darstellung widmen, um daran kritische Erwägungen zu knüpfen und das Verhältniss derselben zur Hypothese von der schöpferischen Weltphantasie näher zu bestimmen.

Leibniz war bei der Annahme und Begründung seiner Lehre von den Monaden von dem Gedanken geleitet, dass das Erscheinende, Zusammengesetzte nothwendig ein Einfaches voraussetze, aus dem es bestehe. Was aber einfach ist, muss ohne Theile sein, weil das aus Theilen Zusammengesetzte nicht einfach, nicht untheilbar sein kann. Demnach muss das Einfache auch unausgedehnt sein, weil das Ausgedehnte immer theilbar ist. Das Einfache, Untheilbare und daher Unveränderliche muss darum auch unräumlich und insofern unsinnlich oder übersinnlich, unkörperlich sein. Da das Wesen davon nicht wie bei Cartesius in der Ausdehnung bestehen kann, so muss es als Kraft, als eine aller Veränderung von aussen unzugängliche Krafteinheit aufgefasst, und also alle Substanz in gleicher Weise als Kraftwesen, und nicht wie in der Cartesius'schen Philosophie, dualistisch als Ausdehnung und Denken aufgefasst werden. Da eine solche Krafteinheit nicht sinnlich, nicht ausgedehnt gedacht werden darf, so hat man sie nach Analogie der menschlichen Seele zu denken und auch ihr eigentliches Wesen und Wirken demgemäss zu bestimmen, also die innere Kraftwirkung als

vorstellend zu denken. Das metaphysische, allen Erscheinungen zu Grunde liegende substantielle Wesen ist demnach als Kraft und als Summe vorstellender Krafteinheiten aufzufassen.

Diese substantiellen Krafteinheiten ohne Ausdehnung, ohne bestimmte Figur nannte Leibniz Monaden. Sie sind in sich geschlossene, vollendete selbstständige Einheiten (Entelechieen), sich selbst genügend (Autarkie), ohne Wechselverkehr nach Aussen, ohne Möglichkeit nach aussen zu wirken oder von ausssen Einwirkung zu empfangen, da sie keine Verkehrsorgane haben, »ohne Fenster« sind. Der Form nach kommt also der Substanz des Daseins Einheit und Individualität zu, dem Inhalte nach Vorstellung und Trieb oder Streben. Das Vorstellen der Monaden hat aber verschiedene Grade: Es ist blosse Perception oder verworrene (unbewusste) Vorstellung, oder Apperception, Vorstellung mit Bewusstsein und Erinnerung, wodurch die Monaden zu Seelen werden; oder endlich auch noch mit Reflexion verbunden und zum Bewusstsein allgemeiner Wahrheiten erhoben, wodurch sie Geister (Menschenseelen) sind. Dem Wesen nach sind also zwar die Monaden insgesammt gleich, dem Entwicklungsgrade oder der inneren Vollkommenheit nach aber verschieden nach drei Hauptstufen. Das Innere der Monaden ist lautere Thätigkeit; doch wird in ihnen auch, so weit sie endlich sind und unvollkommen, ein leidendes Moment angenommen (materia prima), das um so mehr vorhanden ist, je weniger entwickelt zum Bewusstsein, zur klaren Erkenntniss die Monaden sind. Die erscheinende Materie (materia secunda) ist nichts anderes als eine Anhäufung (oder Vorstellung von Anhäufung?) von Monaden, deren jede zugleich immateriell und doch auch materiell, wenigstens der Fähigkeit oder Tendenz nach zu denken ist.

Obwohl aber an sich die Monaden als unveränderlich, als unzugänglich für alles äussere Naturgeschehen und daher auch als unzerstörbar betrachtet werden, so hält sie Leibniz

doch nicht für unentstanden und also nicht für absolutes Urprincip des Daseins. Vielmehr lässt er sie, seiner theistischen Weltauffassung gemäss, durch Gott entstehen. Er fasst sie auf als Ausstrahlungen (Effulgurationen) Gottes als der Urmonas. So sind die Monaden abhängig, bedingt von göttlicher Causalität in ihrem Ursprung und unterscheiden sich von der göttlichen Urmonas, als der absoluten, unendlichen Einheit und Substanz, durch ihre Endlichkeit, Bedingtheit und der doch mehr oder minder in ihnen vorhandenen Passivität, obwohl ihr eigentliches Wesen Activität ist und sie eben hiedurch der göttlichen Urmonas, als der lauteren Activität, ähnlich sind. — Aber noch in anderer Weise sind sie von Gott abhängig gedacht, müssen göttliche Einwirkung erfahren, wenn aus ihnen die Welt entstehen, ihr Zusammenwirken zur Constituirung derselben erreicht werden soll. Da sie ihrem Wesen nach nicht aus sich herausgehen, keine Wirksamkeit nach Aussen üben und keine Einwirkung von Aussen empfangen können, so muss ihre Beziehung auf einander, ihr Wechselverhältniss zum Behufe der Herstellung eines Weltganzen und aller zusammenstimmenden Theile desselben von einer anderen Ursache kommen. Leibniz nimmt daher auch hiefür besondere göttliche Einwirkung auf die Monaden in ihrer Gesammtheit und im Einzelnen an. Eine Einwirkung zum Behufe der harmonischen Ordnung der Monaden, die aber nicht als ein nachträgliches, von Zeit zu Zeit eintretendes Wunderwirken gedacht wird, sondern in einer urprünglichen, harmonischen Ordnung im Einzelnen und im Ganzen (Harmonia praestabilita) bestehen soll. In Folge dieser Vorherbestimmung hat jede Monade ihre bestimmte Stellung im Universum; eine Stellung, die bedingt ist durch das ganze Universum und durch alle übrigen Monaden. Gott musste Rücksicht nehmen auf jede Monade wie auf das Ganze, und musste alle übrigen derselben gemäss ordnen, sowie sie hinwiederum der Ordnung des Ganzen gemäss gestellt und innerlich entwickelt sein muss. Daher spiegelt nach

Leibniz jede Monade das ganze Universum wider und eine vollkommene Erkenntnisskraft vermöchte in jeder das ganze Universum zu erkennen, weil eben die Lage und Beschaffenheit einer jeden von allen andern und vom Ganzen bedingt ist und dieses daher hinwiederum aus jener erkannt werden müsste. Ein Gedanke, der sich übrigens schon bei Nikolaus von Cusa (Mitte des 15. Jahrh.) findet, insofern dieser als Grundsätze aufstellte, dass Alles in Allem sei, obwohl kein Ding dem andern ganz gleiche wegen seiner verschiedenen Stellung, so dass jedes Glied des Weltganzen an seiner Stelle das Ganze spiegelt. Die endlichen Monaden aber erkennen das Uebrige nur unvollkommen; klar und deutlich nur das Nächste, das Uebrige unklar, verworren — und zwar mehr oder minder je nach dem Grade der inneren Entwicklung und besonderen Stellung. Nach dieser Stellung kann auch das Universum nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt in jeder Monade erkannt werden, so dass jede in eigenthümlicher Weise das Weltall repräsentirt, wie eine Stadt von verschiedenen Standorten aus betrachtet, verschieden erscheint.

Aus den Monaden bildet oder constituirt sich in Raum und Zeit die Materie, die Welt der Erscheinung. Raum und Zeit sind für Leibniz nicht wirkliche, reale Dinge und auch nicht Eigenschaften von Dingen, sondern sind nur die Ordnung der Erscheinungen neben und nacheinander. Eine Bestimmung, die freilich über das wahre Wesen, das Was und das Woher von Raum und Zeit keinerlei Aufschluss gibt, sondern nur erklärt, wozu Raum und Zeit dienen und wie sie sich zeigen. Das Wesen von beiden, sowie das Verhältniss zu den Monaden bleibt unerklärt, da nicht zu ersehen ist, wie die unausgedehnten Monaden die Ausdehnung erzeugen und damit die Körper und die theilbaren Dinge constituiren können. Dinge, deren Theile sich immer wieder theilen lassen, obwohl sie aus unausgedehnten Substanzen bestehen, die als solche in den Raum jedenfalls nicht eingehen und denselben ebensowenig aus sich hervorbringen können. Dabei bleibt es

im Grunde unentschieden, ob die Materie wirklich ein reales oder objectives Dasein hat, und nicht vielmehr nur ein subjectives, also nur in der Vorstellung und Meinung der Menschen oder der vorstellenden Monaden überhaupt bestehe. Da, wie schon angedeutet, als die wahre Ursache derselben das leidende, verworrene Moment in den Monaden bezeichnet wird (materia prima), die confusen unklaren Vorstellungen, so kann es der Geist (Monade) dabei doch eigentlich nur mit sich selbst zu thun haben, mit dem dunklen, unaufgeklärten Grund in sich selber in dunklem Bewusstsein, dem allenfalls nur durch die prästabilirte Harmonie objective, reale Complexe von Monaden als äussere Dinge unterschoben sein müssten.

Bei dieser Unklarheit bezüglich des Materiellen, Körperlichen ist auch das Verhältniss von Geist und Körper bei Leibniz nicht vollständig zur Klarheit gebracht trotz der prästabilirten Harmonie und trotz der eifrigen Bemühung, die Leibniz gerade diesem Problem gewidmet hat.

Die Vollkommenheit der Monaden ist, wie schon bemerkt, bedingt durch den höheren Grad der Entwicklung des Vorstellungs-Lebens und der Klarheit und Allgemeinheit der Erkenntniss. Damit steht in Verbindung die höhere leibliche Organisation, die Unterordnung eines bestimmten Monaden-Complexes als körperliche Maschine. Gott hat nämlich, nach Leibniz, in einigen Monaden Grund gefunden, sie zu herrschenden Mittelpunkten von äusserlichen, den mechanischen Gesetzen folgenden Monadengruppen zu erheben oder sie mit körperlichen Maschinen zu versehen. Indess handelt es sich bei dieser Umkleidung mit äusserer Körperlichkeit nicht um absolute Verschiedenheit der Einen Monade von der anderen, sondern nur um höhere oder niedere Grade. Denn alle Monaden sind immer wieder mit Körpern versehen, wenn sie auch durch den Tod des bisherigen verlustig gegangen sind; so dass das Verhältniss von Stoff und Form sich in das unendlich Kleine verliert und der Tod nicht als eine vollständige Entkörperung aufzufassen, sondern nur als Ablegung

einer äusseren, gröberen körperlichen Hülle zu betrachten ist. Eine Ansicht, die freilich in sich schliesst, dass überhaupt Monaden als solche nicht existiren, sondern immer nur Körper, aus Monaden constituirt, die wieder Körper haben, die aus Monaden bestehen, die dann ihrerseits wieder mit Körpern, aus Monaden constituirt, versehen sind und so in's Unendliche. So dass demnach im Gebiete des Endlichen niemals zu einem Unkörperlichen, Einfachen zu gelangen ist und die Monaden nur gedacht und als gedachte nur in's Unsinnliche oder Metaphysische verlegt werden können.

Die Menschennatur besteht aus Geist und Körper d. h. aus einer herrschenden oder centralen Monade und einem unendlichen Complex von dienenden, zu einer äusserlichen Körper-Maschine geordneten Monaden. Der Menschengeist ist nicht blosse, nackte Monade, die nur Perceptionen hat (verworrene Vorstellungen oder eigentlich [weil unbewusst] Darstellungen); er ist auch nicht blos der Apperceptionen, der bewussten Vorstellungen und Erinnerungen fähig, wie die Thierseelen, sondern auch der Reflexion auf Grund des Bewusstseins allgemeiner Wahrheiten oder Axiome, wodurch er eben Geist ist. Ob er sich selbst aus dem Zustand des blossen Monade-Seins durch innere Thätigkeit, durch höhere Entwicklung des Vorstellungslebens und Triebes zu dieser höheren Stufe empor arbeiten kann oder konnte, oder ob den Monaden durch die Schöpfung oder Effulguration schon ihre bestimmte Art und ihr beharrender Grad angewiesen wird — ist von Leibniz nicht mit voller Klarheit zur Darstellung gebracht. Dass der äussere Zustand jeder Monade in Folge der prästabilirten Harmonie mit Rücksicht auf alle übrigen Monaden und das Ganze festgestellt und demgemäss auch der Grad der inneren Entwicklung bei jeder Monade bestimmt ist, gibt keinen klaren Aufschluss. Denn es kann dabei ebenso gut der Grad der innern Entwicklung die Ursache der äusseren Stellung der Monaden sein, wie umgekehrt die festbestimmte äussere Stellung in Folge der prästa-

bilirten Harmonie der vorangebende Grund für die innere, beharrende Beschaffenheit sein könnte.

Gemäss der seit Cartesius üblich gewordenen Annahme eines schroffen Gegensatzes von Leib (Maschine) und Geist hielt auch Leibniz, gleich den Schülern des Cartesius und insbesondere gleich Spinoza daran fest, dass beide gar keinen Einfluss auf einander haben können, gar keine Wechselwirkung ausüben. Zwar sollte eigentlich gerade der Cartesische Gegensatz durch die Lehre von den Monaden überwunden sein, da sie zugleich die Möglichkeit des Materiellen und Geistigen in sich fassen, und der erscheinende Gegensatz aus Ein und demselben substantiellen Wesen oder aus derselben Grundkraft abgeleitet wird. Allein die Hypothese von der vollständigen Abgeschlossenheit der einzelnen Monaden in sich und von allen andern, so dass sie in gar keinen Wechselverkehr mit einander sollen treten können, brachte es mit sich, dass die Seele oder die Central-Monade der Menschennatur mit allen übrigen Monaden, die den Leib bilden, in gar keiner Wechselwirkung gedacht werden darf. Während aber die Schüler des Cartesius den schroffen, unversöhnlichen Gegensatz durch göttlichen Beistand, durch fortwährendes wunderbares Eingreifen der göttlichen Macht bei Gelegenheit, welche der Eine oder andere Theil gab (Occasionalismus), überwunden dachten, Spinoza dagegen ohne weiteres, trotzdem dass er die Unmöglichkeit gegenseitigen Einwirkens aufrecht erhielt, Geist und Körper d. h. Denken und Ausdehnung in die Einheit der Substanz als die zwei erkennbaren Attribute derselben aufnahm — erdachte sich Leibnitz eine andere Lösung durch seine prästabilirte Harmonie. Bekannt ist das Gleichniss, durch welches er seine Ansicht deutlich machte und den Unterschied derselben von den übrigen Annahmen klar stellte. Er verglich Geist und Körper in ihrem Verhältniss zu einander mit zwei Uhren, welche die Aufgabe haben, dass beide gleichmässig und übereinstimmend gehen. Nach der scholastischen, aus dem Alterthum überkommenen Annahme eines

wechselseitigen Einflusses von Leib und Geist (influxus physicus) gleichen beide zwei Uhren, die gleichmässig gehen, weil sie in eine künstliche Verbindung gebracht sind; nach der Behauptung, dass das richtige Verhältniss beider durch beständigen göttlichen Beistand (divina assistentia) hergestellt werde, gleichen sie zwei Uhren, die in gleichmässigem Gang bleiben, weil der Uhrmacher beständig eingreift, um sie in Uebereinstimmung zu erhalten; endlich bei seiner eigenen Lehre von der prästabilirten Harmonie gleichen beide (Leib und Geist) zwei Uhren, welche darum fortwährend mit einander übereinstimmen, weil der Uhrmacher sie von Anfang an so gut eingerichtet hat, dass sie, obwohl ohne innere Verbindung und Wechselwirkung mit einander, stets in Uebereinstimmung bleiben. Leibnizen schien diese Annahme insbesondere auch desshalb (abgesehen von anderen Gründen) den Vorzug zu verdienen, weil sie, wie die prästabilirte Harmonie überhaupt, den höchsten Begriff von Gottes Macht und Weisheit zur Voraussetzung habe. So vertritt er denn die Ansicht, dass der Geist sich so verhalte, sich so bethätige, als ob es gar keinen Leib gäbe, der Leib hinwiederum so, als wenn gar kein Geist wäre.

Aus dem Bemerkten geht von selbst hervor, dass es nach diesem System weder eine eigentliche Erzeugung, noch einen Tod im strengen Sinne geben könne. In der Generation nämlich entsteht ihm zufolge weder eine neue Seele, noch auch selbst ein vollständig neuer Leib, denn es wird nur eine schon vorhandene Monade zum beherrschenden Centrum eines leiblichen Mechanismus erhoben. Und selbst diese leibliche Maschine wird nur umgewandelt, oder vergrössert, da alle Monaden, die beherrschende oder die Seele, wie die dienenden, zum Aggregat des Leibes verwendeten Monaden nie ohne Leib sind, und also eigentlich die Leiber der Monaden den neu sich bildenden Leib constituiren. Hinwiederum findet dann auch beim Tode weder ein Vergehen der Monaden selbst statt, noch auch eine vollständige Zerstörung des Lei

derselben, sondern nur eine Aenderung der äusseren Erscheinung und Wirksamkeit. Denn wenn die grössere oder complicirtere leibliche Maschine zerstört ist, so wird dadurch die Monas nicht ganz leiblos, sondern bewahrt immer noch einen Körper, und zwar bis in's Kleinste oder Unendliche. Im grösseren Leibe ist immer wieder ein kleinerer eingeschlossen, der beim Tode für die Seelen-Monas unzerstört bleibt, so dass im grösseren Leibe viele, unendlich viele eingeschlossen sind, für welche bei Zeugung und Tod nur eine Ein- und Auswicklung stattfindet, und um derentwillen man Leibnizens Theorie wohl auch das Einschachtelungssystem genannt hat.

2. Diess also ist Leibnizens Theorie oder Hypothese zur Welterklärung in ihren Grundzügen. Betrachtet man sie kritisch, so zeigen sich bald, so scharfsinnig und geistvoll sie auch ausgedacht ist, abgesehen von der grossen Künstlichkeit, die kein gutes Vorurtheil erwecken kann, — manche Unklarheiten und Schwächen, und tritt insbesondere ihr Ungenügendes gegenüber den modernen Forderungen der Wissenschaft an eine Welterklärung hervor. Aber sie enthält doch auch zu einer solchen die Grund-Elemente, welche nur einiger Umgestaltung bedürfen, um mit der modernen Entwicklungslehre in Harmonie zu kommen und zugleich mit der Erklärung des Weltprocesses aus der Weltphantasie, die wir aufstellen, in Uebereinstimmung zu treten.

Im Allgemeinen tritt sogleich auffallend hervor, dass bei dieser Theorie ein Weltprocess in dem Sinne, wie ihn die moderne Wissenschaft, insbesondere auch die Naturwissenschaft fordert, gar nicht angenommen oder erklärt werden kann. In der Welt selbst d. h. durch die Kräfte und Gesetze der Welt selbst geschieht eigentlich gar nichts; denn Alles ist von Gott oder der Urmonade von vorne herein bestimmt und unabänderlich festgesetzt. Zwar scheint wenigstens in den einzelnen Monaden selbstständig, durch innere Entwicklung und Selbstthätigkeit etwas zu geschehen, da ihr Wesen lautere Selbstthätigkeit sein und in ihnen eine

stetige Entwicklung des folgenden Zustandes aus dem vorhergehenden stattfinden soll. Allein da der innere Zustand jeder Monade mit ihrer äusseren Situation übereinstimmen muss, diese aber in keiner Weise von ihr abhängt, da sie nach Aussen nicht wirken und von Aussen keine Einwirkung erfahren kann, vielmehr mechanischen Gesetzen folgen muss und schliesslich durch Gott selbst vermöge der prästabilirten Harmonie bestimmt ist, — so ist auch der innere Zustand, der Grad der Entwicklung der Monaden nicht Werk ihrer Selbstthätigkeit, sondern ihnen angethan. Wenn nun in dieser Weise alles innere und äussere Geschehen durch die Gottheit festgestellt und bewirkt ist, so kann von einem immanenten Weltprocess, von einer Entwicklung und Gestaltung der Welt aus eigenen Kräften und nach eigenen Gesetzen nicht mehr die Rede sein. Alle Veränderungen, Umwälzungen, Gestaltungen in Natur und Geschichte, alles Sein und Geschehen ist dabei eigentlich nur noch als ein Spiel zu betrachten, das Gott selber spielt mit den Geschöpfen, die sich, die Menschen mit eingeschlossen, dabei nur noch als Automaten verhalten. Diess stimmt aber weder mit den Thatsachen der Geschichte und der Natur überein, noch auch könnte ein solches Verfahren der Idee von der göttlichen Macht, Weisheit und Güte entsprechend erachtet werden — worauf doch sonst Leibniz so grosses Gewicht legt. Die grossen, furchtbaren Peripetien, welche sowohl der Naturprocess als auch die menschliche Geschichte erfahren, stimmen mit einer unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit und Vollbringung oder Feststellung nicht überein. Sie setzen vielmehr eine gewisse Selbstständigkeit im Weltprocesse, wie insbesondere in der Geschichte voraus, scheinen für denselben unvermeidlich zu sein, aber auch als Endziel und Preis diess zu gewinnen, dass wirklich selbstständig etwas geschieht und etwas erreicht wird in diesem grossen, schweren, drangsalvollen Geschehen der Natur und Geschichte. Wollte man dagegen einwenden, dass nur uns ein directes

göttliches Wirken oder Bestimmen dieser Art nicht als festgestellte Harmonie und nicht als der göttlichen Weisheit und Vorsehung angemessen erscheine, an sich diess aber doch wohl der Fall sein könnte, so wäre dem zu entgegnen, dass wir nicht berechtigt sind, anders zu urtheilen, als einerseits der Idee Gottes gemäss, andererseits nach unserer wirklichen Erfahrung bezüglich des Naturgeschehens und der Menschenschicksale. Da das Gute, Heilsame, Beglückende als Werk der göttlichen Vollkommenheit, als der Idee, die wir von der Gottheit haben, entsprechend betrachtet wird, so muss das Gegentheil von all dem als der Gottheit nicht entsprechend angesehen werden. Und da es dennoch da ist oder geschieht, so muss die Wurzel oder der Grund davon nicht direct in der Gottheit, sondern in der Schöpfung selbst, in einem selbstständigen, selbstthätigen und daher auch leidenden Momente derselben gesucht werden. Wir sind also genöthigt, ausser den ewigen Gesetzen für Sein und Denken, die als prästabilirte Ordnung gelten können, noch ein selbstständiges, selbstwirkendes immanentes Weltprincip anzunehmen, das in diese Peripetien eingehen muss, um aus sich selbst etwas zu machen, den Weltprocess zu führen und zu einem bestimmten Ziele zu bringen. Dieses immanente, selbstthätige Princip der Welt bezeichnen wir eben als schöpferische Weltphantasie.

Es geschah wohl auch in der Absicht, der Welt und ihren Bildungen ein Moment der Selbstständigkeit zu sichern, dass Leibniz seine selbständigen, in sich abgeschlossenen Monaden annahm, gleichsam wie »kleine Gottheiten« sie betrachtend, deren jede in sich das ganze Universum abspiegelt, repräsentirt und insofern dieses selbst ist; nur dass diess mit grösserer oder geringerer Verworrenheit geschieht, da vollkommene Klarheit nur bei Gott, der Urmonas sich finden soll. Aber eben diese vollständige Selbständigkeit der Monaden, diese Abgeschlossenheit in sich, der zufolge sie »ohne Fenster« sind und weder nach aussen wirken, noch von

aussen Einwirkungen erfahren können, nöthigte ihn wieder zur Annahme einer äusserlich, durch die prästabilirte Harmonie ihnen auferlegten Ordnung, so dass die Welt, der Kosmos im Grossen der Selbständigkeit ganz entbehrt und nur als Automat göttlicher Fügung erscheint. Da nun aber, wie schon bemerkt, das innere Geschehen der Monaden mit der äusseren Ordnung übereinstimmen muss, so ist dadurch auch die innere Selbständigkeit wieder aufgehoben. Und es erscheint diess um so nothwendiger, weil ein schroffer Dualismus angenommen ist zwischen der innern Thätigkeit der Monaden und der äusseren (körperlichen) Ordnung derselben, da hier nur die mechanischen Gesetze und wirkenden Ursachen herrschen sollen, dort aber die Zweckursachen und ein freierer Vorstellungsverlauf. Trotz der Beseitigung des schroffen Dualismus von Denken und Ausdehnung durch Einführung der Monaden als substantiellen Kraftcentren, die Geist und Materie zugleich in sich bergen sollen, stellt sich also doch der Dualismus wieder ein und kann nur durch göttliche Machtwirkung überwunden werden. Daher ist trotz des inneren selbstständigen Lebens (Vorstellens und Strebens) der Monaden doch in der Welt keinerlei selbstständige Bethätigung möglich, ist der Charakter blossen Automatenthums weder im Grossen, Ganzen, noch im Einzelnen überwunden und insofern selbstständige Entwicklung ausgeschlossen.

Diese Schwierigkeit wäre vermieden, wenn anstatt der unendlich vielen sinnlich-geistigen Kraftcentren oder substantiellen, in sich abgeschlossenen Einheiten, welche als Monaden bezeichnet werden und die Grundprincipe des Weltdaseins bilden sollen — vielmehr Ein Grundprincip, mit der sinnlich — geistigen Natur der Monaden d. h. mit der Potenz der Darstellung (Formgestaltung) und Vorstellung ausgestattet, angenommen würde. Diess würde dem ähnlich sein, was wir als schöpferische Weltphantasie bezeichnen und als Grundprincip des Weltprocesses geltend zu machen suchen, welche in der That die Natur der Monaden, wie sie Leibniz auffasst,

besitzt, nur in erweiterter, allgemeiner Weise. Wie bei Leibniz die Welt der sinnlichen und geistigen Formen hervorgeht aus den Monaden, jene aus dem leidenden Momente derselben, diese aus dem thätigen, so gehen aus der allgemeinen Weltphantasie die realen und idealen Formen und Individuen der Welt hervor und gestaltet sich das Zusammenwirken derselben zum allgemeinen Weltprocess, zur Entwicklung des Einzelnen und des Ganzen. Und es liegt selbst in Leibnizens System kein triftiger Grund, warum er nicht aus dem göttlichen Urprincip oder der Urmonas lieber ein einheitliches, der Welt immanentes Gestaltungs- und schöpferisch fortwirkendes Princip hervorgehen liess. Ein Princip, das sich in die unendlich vielen, verschiedenartigen Formen, Individuen und Geister entfaltete im Weltprocess und durch ihn, — statt der unendlich vielen, wie Sand neben einander existirenden und erst durch besondere Machtbethätigung Gottes zu einem mechanischen Weltbau zusammengefügten Monaden. Die Möglichkeit, dass aus solch' einem einheitlichen, der Welt selbst immanenten Princip, wie die Weltphantasie ist, unendlich viele Einheiten hervorgehen, und zwar so, dass sie nicht wie Sand oder Steine neben einander liegen, sondern wie Zweige und Blätter eines Baumes selbst wieder einen unendlichen Organismus bilden und also in genetischem Verhältniss zu einander stehen — diese Möglichkeit kann auch vom Leibniz' Standpunkt aus nicht geleugnet werden. Lässt er doch selbst durch Effulguration die unendlich vielen Einheiten oder Monaden aus der göttlichen Urmonas hervorgehen, ohne dass die strenge Einheit von dieser ihm darunter zu leiden oder unvereinbar damit zu sein scheint. Ausserdem hat ja, wie wir sahen, bei Leibniz jede endliche Monade trotz ihrer strengen Einheit und Geschlossenheit, eine unendliche Fülle von Vorstellungen in sich, die sich mehr oder minder zur Klarheit entwickeln. So kann auch ein allgemeines, schaffendes und bildendes Grundprincip eine unendliche Vielheit von Individuen hervorbringen, die zu relativer, grösserer oder

geringerer Selbstständigkeit sich ausbilden, äusserlich wie innerlich. Auch bei Nikolaus von Cusa findet sich der Gedanke von einer Beseeltheit des Weltall's und Giordano Bruno hat trotz der Monaden, die er annahm, auch an dem allgemeinen Beseelungsprincip festgehalten, alles einzelne Leben nur als Ein Leben betrachtet, das Alles durchdringt und in Allem ist (als natura naturans gegenüber den Einzelbildungen als natura naturata), als der Welt innewohnender Künstler Alles wirkend. — Weder die Form noch der Inhalt der Monaden hindert also, ihre principielle Vielheit in eine Einheit zu verwandeln und aus dieser dann die Vielheit der Individuen, sowie ihre Verschiedenheit in den Peripetien des Weltprocesses durch gewissermassen schöpferisches Walten hervorgehen zu lassen. Und zwar in der Weise, dass dabei nothwendiges Gesetz und freiere Bildungsmacht zusammenwirken, und wirkende, mechanische Ursachen zugleich mit Endzielen die bestimmenden Factoren bei Schaffung der einzelnen Gestaltungen oder Individuen sind.

Dadurch gelangt dann auch jenes höchste reale Wirken in der Natur zur Geltung oder Anerkennung, dem Leibniz bei seiner Hypothese keine wahre Bedeutung zugestehen kann — nämlich die Erzeugung und die Generationspotenz. Durch Zeugung und Geburt entsteht, wie wir sahen, nach Leibniz's Theorie keine neue Seele, ja nicht einmal ein eigentlich neuer körperlicher Organismus. Vielmehr, da die Monaden, auch die, welche zu Seelen oder zu Menschengeistern entwickelt sind, nie ohne leibliche Organisation oder Maschine sind, findet dabei nur eine neue Umkleidung des feineren Organismus durch einen gröberen oder höheren statt. Ausserdem geschieht auch diess nicht durch die Thätigkeit der Monaden selbst, sondern nur durch äusserliche, mechanische Bewegung und Anordnung derselben, die ihrerseits wiederum von Anbeginn durch göttliche Machtverfügung, durch die prästabilirte Harmonie bestimmt ist. Die so offenbare Thatsache, dass die Art der Organisation durch die erzeu-

genden Eltern bedingt ist, und also die Generationspotenz als ein wesentlich wirkender Factor in den Naturbildungen sich erweist, kommt dabei zu keiner genügenden Geltung, obgleich Leibniz einmal neben der prästabilirten Harmonie auch ein substantielles Band (vinculum substantiale) in der Ordnung der Dinge annahm. Indess kann weder die prästabilirte Harmonie im Allgemeinen, noch auch ein substantielles Band der Dinge als hinreichend erachtet werden zur Erklärung der durch Generation bedingten und producirten organischen Bildungen so verschiedener Art, nach ihrem Aeusseren wie nach dem Inneren (Psychischen), wenn dabei nicht auch noch ein besonderes Gesetz oder eine Kraft der Specifikation angenommen würde. Dieses Gesetz nun, wofern es lebendig und wirksam wäre, müsste dann mit der Generationspotenz in ihren verschiedenen Arten übereinstimmen und könnte von dem, was wir als Weltphantasie bezeichnen, nicht mehr wesentlich verschieden sein. Dass übrigens Leibniz der Generationspotenz und ihren Wirkungen so wenig Bedeutung im grossen Weltprocess beilegt, ist um so auffallender, als die christliche Dogmatik selbst in der Immanenz des göttlichen Lebens Generation annimmt und er sonst Gewicht darauf legt, mit den Dogmen so viel als möglich in Harmonie zu bleiben. Gehört Generation zum wesentlichen Lebensprocess in Gott, so muss ihr auch in der Welt, die er doch sonst im Grossen wie in den einzelnen Monaden als Abbild der Gottheit betrachtet — eine entsprechende Bedeutung zukommen.

Damit steht in Verbindung, dass Leibniz, wie er der Generation keine Bedeutung zuerkennen konnte, so auch der organischen Entwicklung und den Organen des Leibes, dem Nervensysteme und der Sinnesthätigkeit keine Rechnung zu tragen vermochte, wofern er seine Monadenlehre mit ihren näheren Bestimmungen der Monaden aufrecht erhalten wollte. Haben die Monaden gar kein Organ, um nach aussen zu wirken oder von aussen Einwirkungen zu erfahren, bleiben sie ganz

in sich geschlossen, und können andererseits die leiblichen Maschinen auch gar nicht selbständig wirken, sondern müssen nur mechanischen Impulsen folgen, die durch die prästabilirte Harmonie festgestellt sind, so ist gar nicht abzusehen, wozu z. B. die Sinne irgend dienen sollen. Den Monaden können sie nichts helfen zu einem Verkehr mit der Aussenwelt, da sie dessen ganz unfähig sind; den Körpern nützen sie ebenfalls nichts, da deren Bewegungen bereits festgestellt sind; und endlich die prästabilirende göttliche Macht bedarf ihrer nicht, da sie Alles vorher bestimmt hat und Alles die Folge dieser Vorherbestimmung ist!

Diese Bemerkungen mögen genügen zur Rechtfertigung, dass wir die Leibniz'sche Monadenlehre ablehnen und lieber ein allgemeines, bildendes und zeugendes Princip des Daseins annehmen, das wir als Weltphantasie bezeichnen. Von einer ausführlichen Kritik und Darstellung aller Schwierigkeiten, an denen Leibnizens Lehre, besonders in Bezug auf Raum und Zeit, sowie noch mehr bezüglich der Bildung des materiellen Stoffes durch die Monaden leidet, müssen wir hier Umgang nehmen. Nur einige Bemerkungen mögen über die zuletzt erwähnten Probleme noch gestattet sein. Es ist unschwer zu begreifen, dass, sobald man nach dem letzten, unveränderlichen, beharrenden Wesen alles Daseins und Geschehens forscht und dieses dann nicht blos für das Substrat, sondern auch für das wirkende Princip alles Geschehens nimmt, man zu einer Lehre kommen muss, wie Leibniz sie aufstellt: Zu letzten, untheilbaren, unveränderlichen Einheiten, die nicht mehr der Ausdehnung und Räumlichkeit angehören, und die zugleich, um aus ihnen sinnliche und geistige Erscheinungen oder Wirkungen zu erklären, als Kräfte aufgefasst werden müssen; als Kraftpunkte, in denen als wesentliches Moment die Macht sein muss, Vorstellungen hervorzubringen, Erscheinungen zu bilden und klare Gedanken zu entwickeln. Allein diese unveränderlichen, beharrlichen, daher unausgedehnten, unräumlichen Wesen oder Substanzen sind doch

im Denken nur durch eine Art Sprung über die Welt der Erscheinung und Sinnlichkeit hinaus, zu erreichen, oder vielmehr dadurch, dass von den zwei Momenten des vollen Denkens das sinnliche, bildliche, vorstellende fallen gelassen und nur noch das abstracte, oder das blosse Moment des Bewusstseins dabei zur Bethätigung kommt. Dabei ist dann nur noch das Dass, aber durchaus nicht mehr (wenigstens nicht mit irgend einer Klarheit) das Wie dessen zu denken, was als seiend und wirkend gedacht wird. Aus dem so Gesetzten, dem unräumlich wie unzeitlich, somit ganz formlos und abstract Gedachten lässt sich aber die Welt der Erscheinung und Sinnlichkeit, der Ausdehnung und der Form nicht erklären. Soll diess doch möglich werden und geschehen, so muss dem abstract und unräumlich, also unsinnlich Gedachten die Macht der Sinnlichkeit und Erscheinungsform wieder beigelegt werden, um den Schritt aus der abstracten, metaphysischen Welt zur Welt der Sinnlichkeit, der Veränderung und Entwicklung thun zu können. Denn rein metaphysische Wesen, wie die Monaden sind, unausgedehnte, unräumliche Einheiten können nichts Ausgedehntes, Räumliches, Bildliches hervorbringen. Sagt man, diess geschehe dadurch, dass die Monaden in Raum und Zeit eintreten, so setzt diess Raum und Zeit schon voraus, denn das Unräumliche kann keinen Raum setzen, da es zur Hervorbringung irgend welcher Dimensionen, wenn auch nur durch punktuelle Beziehungen, immer des Raumes schon bedarf, um Richtungen und Entfernungen möglich zu machen. Da die Welt nun einmal sinnliche Erscheinung ist und selbst das Geistige, wenn es sich bewusst werden und erkennen soll, in sie eintreten und sich in ihr zur Bethätigung und Entwicklung bringen muss, so ist es unzulässig, ein vollständig unsinnliches Wesen und Wirkensprincip für sie anzunehmen. Denn ein solches würde nicht einmal genügen, um auch nur den Schein einer Erscheinungswelt hervorzubringen. Woher sollte derselbe denn kommen?

Werden übrigens metaphysische Einheiten, Monaden an-

genommen, wie Leibniz diess thut, so genügen sie, auch in unendlicher Vielheit nicht, die Welt der Erscheinung oder auch nur deren Vorstellung zu erklären; selbst dann nicht, wenn sie mit Darstellungs- wie Vorstellungs- und Denkkräften ausgestattet gedacht werden. Da sie nicht aus sich heraus zu kommen und keine Einwirkung von aussen zu erfahren vermögen, so existirt für sie keine objective reale Welt; denn was sie erfahren ist nur in ihnen selbst, und der Schein einer objectiven Welt, den sie als Inhalt ihrer Vorstellungen wahrnehmen, kommt nicht von einer an sich seienden, objectiven Welt, sondern nur aus dem subjectiven, immanenten Vorstellungsleben selbst. Insofern ergiebt sich aus der Monadologie von Leibniz im Wesentlichen kaum eine andere Weltauffassung als die, welche später von Kant in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellt worden ist. Die Objectivität der Welt ist nur dann zu erkennen und zu begründen, wenn dem Grundprincip ihres Geschehens nicht blos Macht der sinnlichen Gestaltung und Offenbarung, sondern auch Allgemeinheit zuerkannt wird; so dass die Vielheit aus dieser hervorgeht, in ihr wurzelt und sich und das Andere als daraus hervorgehend und insofern als von gleicher Realität seiend zu erkennen vermag. Ein solches Princip von objectiver wie subjectiver Bedeutung ist das, was wir als Phantasie, als allgemeine Bildungspotenz für reale, objective, wie für subjective Gestaltungen geltend zu machen suchten, die ebenso ein Vermögen der Erscheinung, wie der Vorstellung, der Verinnerlichung wie der Veräusserlichung und Offenbarung ist.*)

2. Herbart's Modifikation der Monadologie.

Herbart nimmt, wie Leibniz, als letzte Principien, als metaphysische Grundwesen, welche die Substanz der Er-

*) Vgl. auch: Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 25 ff.

scheinungswelt bilden sollen — einfache, unräumliche, quantitätlose, an sich unveränderliche Einheiten an, die er »Realen« nennt. Sie sind ihm das rein und unbedingt Seiende (Realisirung des Begriffes Sein), das gar keine Verneinung und Beziehung in sich hat, sondern lautere Setzung, Affirmation ist, die sich zunächst in der Empfindung geltend macht, dann im Denken als absolute Position anerkannt werden muss.

Indess stimmt Herbart nur in Bezug auf Substantialität, Einheit, Unräumlichkeit und also auch Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit der Monaden oder Realen mit Leibniz überein, weicht dagegen in wesentlichen Punkten bei näherer Bestimmung der Beschaffenheit derselben von ihm ab. Während die Monaden von Leibniz innerlich lebendig und mit einer Fülle von Kräften ausgestattet gedacht, als in sich abgeschlossene, vorstellende Welten aufgefasst werden, sind nach Herbarts Auffassung die Realen an sich inhaltleer und leblos, ohne innere Kräfte und Vermögen oder Anlagen. Sie sind nur, haben ausser dem Sein selbst keine Beschaffenheit; ihr Sein ist zugleich ihr Beschaffensein, ihr Quale. Dagegen, während Leibniz' Monaden als in sich abgeschlossen und unzugänglich für Anderes gedacht sind, sollen die Realen sich gegenseitig durchdringen, sich gegenseitig in ihrem Sein stören, aber auch sich gewissermassen selbstthätig gegen diese Störungen oder Verneinungen behaupten können; als worin das einzige wirkliche Weltgeschehen bestehe. Bei Leibniz ferner besteht das Wesen der Monaden in Vorstellungen oder Vorstellungskräften, die sich in deren Inneren mehr oder weniger entwickeln; bei Herbart hingegen haben die Realen an sich selbst weder Vorstellungen noch Fähigkeit dazu, sondern die Vorstellungen entstehen ihnen von Aussen her durch ihr »Zusammen«, durch ihre Verbindung, durch welche ihre »Selbsterhaltungen« veranlasst werden, die bei jenen Realen, welche menschliche Seelen sind in Vorstellungen und deren Verhältnissen zu einander bestehen. — Obwohl indess den Realen nicht Quantität zukommt und dieselben nicht Dinge

mit mehreren Eigenschaften oder Fähigkeiten sind, sondern nur als einfache Seiende oder Quale angesehen werden, so ist doch ihre Beschaffenheit selbst nicht als ganz gleich oder gleichförmig betrachtet, sondern es wird ihnen verschiedene, jedem eigenthümliche Qualität zugeschrieben. Dadurch sollen sie fähig sein, in ihrem »Zusammen« die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt hervorzubringen, indem sie gegenseitig in ihrem Sein sich stören, aber auch alle in ihrem Sein wider diese Störung und Verneinung sich erhalten. Aus diesen Selbsterhaltungen der Realen und der Vorstellungen und dem Vorstellungsspiel derselben soll das ganze reale und geistige (vorstellende) Dasein mit allem Geschehen im physischen wie psychischen Gebiete bestehen.

Herbart kam zur Annahme dieser Realen und ihres Zusammenspiels in Folge seiner Auffassung der Aufgabe der Philosophie. Dieser stellt er nämlich die Bearbeitung und Berichtigung (Denkbarmachung) der Begriffe zur Aufgabe. Er glaubte in den Grundbegriffen, welche von der Erfahrung geboten werden, Widersprüche zu entdecken; Widersprüche, die allerdings unvermeidlich seien, aber doch in der Metaphysik aufgedeckt und gelöst werden müssten, um diese Begriffe denkbar zu machen. Er legte bei Auffindung dieser Widersprüche seine Auffassung des Seins resp. Seienden als absoluter Position oder Affirmation ohne alle Negation und Relation, zu Grunde und was diesem nicht entspricht, das betrachtet er als sich widersprechend. Von solcher Art sind ihm besonders die Begriffe des Dinges mit mehreren Eigenschaften, des Grundes und der Folge, der Bewegung und Veränderung und des Ich als Quelle vieler Vorstellungen. Alle diese Begriffe fassen Beziehungen und Verneinungen in sich, entprechen also dem Begriffe des wahrhaften Seins als absoluter Setzung nicht und seien zugleich mit dem Gesetze der Identität in Widerspruch, da Eines zugleich Vieles sein oder hervorbringen soll, wie bei dem Ding mit mehreren Eigenschaften oder der Ursache mit ihren Wirkungen; oder zugleich

sein und nichtsein soll, wie bei der Veränderung. — Diese Widersprüche glaubte nun Herbart vor Allem beseitigen zu müssen, und er will diess bewerkstelligen durch die sogen. Methode der Beziehungen und durch die der Mathematik entnommene Geltendmachung der »zufälligen Ansicht«. Das Ding mit seinen Merkmalen wird aufgelöst in letzte constituirende Theile oder Momente, die als Reale bezeichnet werden und die dem reinen Begriffe lauteren, einheitlichen Seins vollkommen entsprechen sollen, daher untheilbar und unräumlich sind und durch ihr Verhältniss zu einander das erscheinende Ding oder die Ursache u. s. w. constituiren. Dass die von ihnen gebildeten Erscheinungen verschieden sind oder sich verschieden zeigen, wird erklärt aus der »zufälligen Ansicht«, der zufolge Ein und Dasselbe bald so bald anders betrachtet werden kann, wie z. B. eine und dieselbe Linie bald als Radius eines Kreises, bald als Tangente desselben u. s. w. erscheinen, d. h. betrachtet werden kann. Freilich braucht »zufällige Ansicht« hiebei insofern nicht allzu sehr betont zu werden, als die Realen alle, trotz ihrer Einfachheit, von verschiedener Qualität sind und unter verschiedenen Verhältnissen nothwendig auch sich verschieden bethätigen und erscheinen müssen, wie etwa chemische Atome unter verschiedenen Verhältnissen verschieden wirken oder reagiren. — Um die Vielheit und Verschiedenheit der Erscheinungen aus der Bethätigung der absoluten Setzung d. h. des Realen erklären zu können, ist nothwendig, eine (wenn auch nicht unendliche) Vielheit von Realen oder Monaden anzunehmen oder einen pluralistischen Realismus (im Gegensatz zum monistischen Spinoza's) zur Geltung zu bringen. Die Verschiedenartigkeit der Erscheinungswelt lässt sich aus dem »Zusammen« vieler und verschiedener Realen erklären, trotz Einheit und Unveränderlichkeit des wahrhaft Seienden. Ebenso auch wird die Vielheit, die Veränderung, Räumlichkeit und Zeitlichkeit u. s. w. dadurch möglich.

Die grosse Frage ist nun aber, wie aus diesen absolut

seienden, an sich unräumlichen, unausgedehnten, sowie unzeitlichen Grundwesen oder Realen, die ohne innere Kraft oder Anlage sind, die räumlich-zeitliche Welt der Erscheinungen werde; wie Raum und Zeit und die Materie entstehen und wie insbesondere es zu einer geistigen Welt des Vorstellens, Denkens und Wollens kommen könne. — Zunächst wird nun ein sog. intelligibler Raum fingirt und in ihm Punkte gedacht, die zur starren Linie verbunden sind, — wobei also die Realen unter Punkt- und Kugel-Form vorgestellt werden. Aus diesem intelligiblen Raum wird aber alsbald der wirkliche mit der Materie, die durch Verbindung und durch theilweise und verschiedenartige Durchdringung derselben entsteht und dem zusammenfassenden Denken als Körper erscheint. Es ist für unsern Zweck nicht nothwendig, ausführlich auf diese Ausführungen Herbarts im synechologischen Theile seiner Metaphysik einzugehen. Unschwer ist aber zu sehen, dass die fictive Kraft des Menschengeistes d. h. die subjective Einbildungskraft im gewöhnlichen Sinne dabei das eigentlich Thätige ist, und Herbart auf diese Weise durch subjectivische Phantasiethätigkeit construirt, was wir der objectiven, realgestaltenden Phantasie als Weltprincip zutheilen. Dabei schillert die Darstellung in mehrfacher Zweideutigkeit, oder vielmehr schreitet durch Subreptionen fort. Der intelligible Raum und die Gestaltungen in ihm werden zu realen Gestaltungen mit realem objectivem Raum, ohne dass gezeigt wird, wie und wodurch diess geschieht und wo insbesondere der Raum herkommen mag, in dem auf einmal die an sich unräumlichen Realen hineinversetzt erscheinen. Ausserdem aber ist stets unklar, ob der Raum und das Körperliche wirkliche, reale Existenz haben, oder nur von uns (den Seelen-Realen) vorgestellt, von unserm zusammenfassenden Denken produzirt werden. Kommt dem Raume wirklich Objectivität zu d. h. liegt der Erscheinung desselben auch ein Wesen zu Grunde, so sind die Realen nicht allein seiend und Grundprincipien des Daseins, sondern auch der Raum ist es.

Kommt diesem keine Objectivität oder kein An-sich zu, so ist die Frage, woher der Schein davon entsteht und wie es den unräumlichen Realen einfallen könne, sich in einem Raume zu verbinden oder durch ihre Verbindungen und Verhältnisse den Schein des Räumlichen hervorzubringen. Herbart ist zwar der Ansicht, dass der Schein ein Sein voraussetze: So viel Schein, so viel Hindeutung auf ein Sein! Allein diese Behauptung selbst, sowie die ganze Wissenschaft geht da immerhin nur aus dem Gebiete des Scheins hervor und hat keine andere Stütze als eben dieses, in welchem gewissermassen nothwendige Widersprüche selbst in den Fundamentalbegriffen sein sollen! Jedenfalls also beruht die Behauptung unräumlicher, absolut seiender realer Einheiten nicht auf dem festen Fundamente dieses absolut Seienden selbst, sondern auf den zufälligen Verhältnissen dieses Seienden, aus dem die Dinge wie die Vorstellungen hervorgehen als Erscheinungswelt. Der Erscheinungswelt, welcher auch der Irrthum und der Schein des Scheines (die Täuschung im eigentlichen Sinne) angehört und die als solche also auch keine feste Sicherheit den Behauptungen bezüglich des Wesens der Dinge gewähren kann. Und wenn sie auch diess könnte, so wäre mit diesen Realen für Erklärung der Erscheinungswelt nicht viel oder so viel wie nichts gewonnen, da nur das Dasein, das Dass damit festgestellt sein soll, nichts aber über das Was; oder vielmehr hierüber nur so viel, dass dieses Seiende an sich Kraft- und wirkungslos sei und erst durch ein zufälliges oder jedenfalls unerklärtes „Zusammen" irgend Wirkungen oder Bildungen hervorbringt.

In Bezug auf die Gestaltung der räumlich-zeitlichen Dinge nämlich, sowie der Vorstellungen ergibt sich aus der metaphysischen Grundlehre Herbart's keine weitere Erklärung. Sie bestehen durch das »Zusammen« der Realen und ändern sich durch Aenderung des Zusammen; woher dieses selbst aber komme, und wodurch die unendlichen Modifikationen der Dinge entstehen, ist daraus nicht zu erklären. Insbeson-

dere bleiben unerklärt die organischen Bildungen und die lebendigen Wesen nach der Mannigfaltigkeit ihrer Arten, Gattungen u. s. w. Herbart nimmt hier zur Erklärung eine teleologisch wirkende Macht zu Hülfe und ist geneigt, Gott oder die göttliche Vorsehung als wirkende Ursache derselben anzuerkennen — daher ihm auch der teleologische Beweis für das Dasein Gottes von besonderem Gewichte zu sein scheint.

Wie die Dinge durch das „Zusammen" der Realen entstehen, und zwar dadurch, dass sich diese gegenseitig wider die Störung oder Negation durch einander behaupten, so auch entstehen die Vorstellungen, die Grundelemente alles geistigen Geschehens durch diese Selbstbehauptung der Realen. In den Realen nämlich, welche Seelen sind, bestehen die Selbsterhaltungen in Vorstellungen und Verhältnissen von Vorstellungen. Diese kommen in mannichfache Beziehungen, wirken wie Kräfte auf einander, hemmen, verdrängen sich ganz oder theilweise, bestehen fort als Strebungen und suchen wieder ins Bewusstsein zu gelangen. Dieses Verhalten der Vorstellungen zu einander in ihren Complicationen und Verschmelzungen u. s. w. ist es, was Herbart veranlasst hat, die Mathematik in der Psychologie in Anwendung zu bringen, von einer Statik und Mechanik der Vorstellungen zu reden, sie wie mechanische Kräfte zu behandeln und das Vorstellungsspiel berechnen zu wollen. Damit wäre freilich das ganze psychische Menschenleben mechanisirt; denn nach Herbart besteht dasselbe lediglich in Vorstellungen, die zudem nicht einmal ein Selbst oder Ich als Quelle haben, aus der sie hervorgehen, sondern nur durch äusserliches Wirken der Realen gegen einander veranlasst werden sollen. Eigenthümliche Seelenvermögen, wie Gemüth- oder Gefühlsvermögen, Willenskraft, Erkenntnissvermögen werden von Herbart durchaus verneint, und die Gefühle wie die Strebungen (sog. Willensacte) einzig aus dem Verhalten der Vorstellungen abzuleiten gesucht. Ein Verhalten, welches selbst wieder durch Einwirk-

ungen anderer Realen auf die Seele veranlasst wird. Die menschliche Seele, als einfaches Reale, hat nämlich im Gehirne ihren Sitz, wird daselbst von anderen einfachen Realen durchdrungen und reagirt dagegen in Selbsterhaltungen, welche Vorstellungen sind. Durch die Einheit des Seelen-Reale wird die Einheit des Bewusstseins in dem Verlaufe der Vorstellungen begründet und der Einigungspunkt ist das, was als Ich bezeichnet wird, welches also nicht als Wesen, sondern nur als Act oder Zustand zu betrachten ist. Um das Selbstbewusstsein zu erklären, werden die Vorstellungen selbst in appercipirende und apperciperte unterschieden — wobei freilich der Anfang der Apperception nicht erklärt erscheint und immerhin doch zuletzt das Seelen-Reale selbst als Quelle und Träger des Selbstbewusstseins und des Ich-Gedankens angenommen werden muss. Dann muss aber in der That die Ansicht Herbarts dahin gehen, dass der Geist des Menschen selbst eine Art Organismus, sei und dass die Seelen-Monas ein reiches Inneres wenigstens allmählich erlange. Ein Inneres mit allerlei Kräften oder Fähigkeiten, welche Selbstthätigkeit und Fortbildung ermöglichen, — so dass derselben nicht mehr aller geistige Inhalt von aussen, durch Druck und Störung von Seite anderer Realen angethan werden muss. Schon Herbart's Annahme, dass Vorstellungen auch ohne fortdauernde Einwirkung anderer Realen fortbestehen und fortwirken können, deutet darauf hin. Und wenn er „Verstand" als Fähigkeit des Geistes bezeichnet, die Dinge so zu beurtheilen, wie es ihrer Wirklichkeit gemäss ist, „Vernunft dagegen als das Vermögen, Gründe und Gegengründe richtig gegen einander abzuwägen, — so sind damit doch in die Seele wieder verschiedene Fähigkeiten verlegt, die sonst so streng abgewiesen werden. Die Erklärung, die von den Gefühlen und Begehrungen und dem Wollen gegeben wird, dass sie nämlich nur in Vorstellungen bestehen und ein Verhalten von Vorstellungen seien, ist doch zu ungenügend auch auf dem Standpunkt der Herbart'schen Philosophie

selbst! Das Begehren soll bestehen in einer gegen Hemmnisse ankämpfenden und aufstrebenden Vorstellung. In Wirklichkeit ist zwar das eigentliche Wollen stets von einer Vorstellung begleitet oder durch sie bedingt, aber es ist nicht das Vorstellen selbst; und das Aufstreben, Sichbewegen der Vorstellung ist von dieser selbst verschieden. Diess zeigt sich schon darin, dass nicht jede Vorstellung auch schon ein Begehren in sich enthält, und dass eine Vorstellung mit einem Streben verbunden oder ohne ein solches sein kann, ohne aufzuhören Vorstellung zu sein. — Was die Gefühle betrifft, so wird versucht, sie ebenfalls auf Verhältnisse, auf Bethätigungen und Leiden von Vorstellungen zurückzuführen. Aus Hemmungen und Pressungen derselben soll das Gefühl der Unlust resultiren, und dem Gegentheil davon wird dann wohl das Gefühl der Lust den Ursprung verdanken. Aber auch hier ist höchstens nur diess erwiesen, dass Vorstellungen Veranlassung oder Bedingung von Gefühlen sind, nicht aber dass sie selbst fühlen oder zwischen sich Gefühle setzen ohne dass ein Fühlendes, ein Subject dafür da wäre. Es muss also auch dafür ein bestimmtes Substrat oder Subject angenommen werden mit einer bestimmten Grundbeschaffenheit, deren Modifikationen in Folge von Vorstellungen eben die Gefühle sind. Diess können nur die Realen, die Seelen-Monaden selbst sein, denen auch selbst Herbart ein gewisses eigenthümliches, eigengeartetes Wesen nicht ganz absprechen kann, schon darum nicht, weil die einzelnen Realen verschieden, sind und insbesondere die menschlichen Seelen-Monaden als eigengeartet betrachtet werden. — In Herbarts praktischer Philosophie kommt diess noch entschiedener zur Geltung, da die Urtheile und Erkenntnisse in diesem Gebiete noch durch einen Empfindungswerth bestimmt sein sollen und desshalb als ästhetisch bezeichnet werden. Solche Empfindung wäre doch wohl unmöglich, wenn das ganze Wesen der Realen durchaus in der blossen objectiven oder realen Position, im blossen Sein aufginge ohne weitere

Beschaffenheit oder Fähigkeit ausser dem Gesetztsein als Realisirung des Seins. Die Realen müssen, um Empfindungen fähig zu sein, durchaus den Charakter eines Subjects haben mit eigenartiger Begabung und Thätigkeit. Ist diess aber der Fall, dann ist auch die metaphysische Grundlehre Herbarts bezüglich der Realen aufgegeben oder wesentlich modificirt. Geschieht diess nicht, so bleibt ein schroffer Dualismus zwischen Metaphysik und praktischer Philosophie, der eben auch nur durch einen deus ex machina überwunden werden kann. Also durch ein wunderbares Eingreifen Gottes in zweckmässiger Verbindung und Belebung der Complexe von Realen; durch göttliche Führung oder Vorsehung in Natur und Geschichte, sowie durch Einführung der Idee der Vollkommenheit in das Zusammensein und Bewusstsein des Daseienden. In der That greift Herbart zu all' diesem, um der Schwierigkeiten in der Erklärung des physischen und geistigen Geschehens Herr zu werden. — Woher übrigens die Realen selbst kommen, ist nicht näher bestimmt. Ihrer Natur nach können sie als unentstanden wie als unvergänglich betrachtet werden. Doch stehen sie auch mit der (biblischen) Schöpfungslehre nicht in absolutem Widerspruch, und die Anhänger der Herbart'schen Philosophie können sich diesen Punkt nach ihrer sonstigen religiösen oder nichtreligiösen Ueberzeugung zurecht richten.

2. Unsere noch beizufügenden kritischen Bemerkungen wollen sich nicht auf das ganze philosophische System Herbart's in allen seinen Theilen erstrecken, sondern versuchen nur, das Verhältniss der metaphysischen und psychologischen Grundlehren desselben zu unserem eigenen Grundprincip, der schöpferischen Weltphantasie, in Kürze darzustellen.*)

Die Realen Herbarts sind nach ihrer strengen Bestimmung rein objectiv, nur seiende Wesen, weiter nichts. Und

*) Bezüglich der Kritik zu vergl. A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie Bd. II. und III. ferner: R. Zimmermann. Leibniz und Herbart. Eine Vergleichung ihrer Monadologien 1849.

insofern kann man sagen, dass nach dieser Fundamental-Lehre es nie zu einer Subjectivität kommen könnte, wenn sie streng festgehalten würde; sowie es bei den Monaden Leibnizens nie zu einer Objectivität und einem Bewusstsein einer objectiven Welt kommen könnte, wenn dieselben rein sich selbst, ihrer eigenen Natur und Thätigkeit überlassen würden. Bei beiden muss Gott selbst interveniren, um bei Herbart es zu Subjectivität, bei Leibniz zu Objectivität zu bringen; dort durch teleologische Ordnung und Vorsehung, hier durch die prästabilirte Harmonie, wie wir sahen. — Die Annahme von Realen bei Herbart, als des allein wahrhaft Seienden, beruht übrigens auf der Voraussetzung oder vielmehr dem Vorurtheil, dass das starr Unveränderliche, alles Geschehen und Werden aus sich Ausschliessende allein wirklich und wahrhaft sei, die Veränderung aber, das Werden und Wirken nur als Schein, als nicht wirklich seiend betrachtet werden müsse. Freilich durchaus ein Irrthum, demzufolge nur der Tod wahrhaft Seiendes herstellen könnte, das Leben und die Lebensbethätigung und -Entwicklung nur Scheindasein besässe! Vielmehr aber ist allgemein bekannt und selbst anerkannt, dass nur das Geschehen, Werden, Sichentwickeln, Wirken, Handeln dem ganzen Dasein Bedeutung und Werth geben, sowie die physischen und geistigen Verhältnisse, die Formen des Seins und Geschehens das wahre Wesen begründen. Demnach muss das Princip des Werdens, des Gestaltens als das Höchste, Entscheidendste zur Geltung gebracht werden, nicht das an sich Todte, Bedeutungslose, wie die Realen es sind ohne bildende, formende Macht, die sie zu verwerthen vermag.

Die Widersprüche, die Herbart in den Grundbegriffen der Erfahrung gefunden haben will, dürfen bei näherer Betrachtung nicht als solche anerkannt werden. Das Ding mit mehreren Merkmalen oder Eigenschaften würde nur dann einen Widerspruch enthalten, wenn auf dasselbe der starre Begriff des reinen, absoluten Seins (und Einerleiseins in sich)

angewendet werden, also wenn es Monade oder vielmehr „Reale" müsste. Allein diess ist selbst eine willkürliche Forderung, und diese Annahme nur berechtigt, wenn man nach den letzten Bestandtheilen, also nach den Theilen, Fragmenten, oder dem Baumaterial der Dinge frägt, die so wenig das wahre Sein und Wesen der Dinge selbst darstellen, als das einzelne Baumaterial das Wesen des Hauses oder Körpers bildet. Ausserdem aber kann Herbart, so sehr er alle Verschiedenheit, Relation, Fähigkeiten von der Immanenz seiner Realen fern zu halten sucht, doch nicht vermeiden, wenn sie nicht ganz todt und regungslos sein sollen, in ihnen die Fähigkeit verschiedenen Verhaltens verschiedenen Störungen gegenüber zum Behufe ihrer Selbsterhaltung, anzuerkennen und daraus die Mannichfaltigkeit der Welt der Erscheinung hervorgehen zu lassen. Demnach ist es doch nicht ein vollständiges und kraftloses Einerlei, das ihr Wesen bildet, sondern es muss auch in ihnen der Tendenz und Bethätigung nach eine Art Vielheit angenommen werden, — und der Widerspruch wäre auch den Realen selbst nicht erspart, wenn jede Vielheit schon ein Widerspruch wäre. Endlich aber enthält, wie nicht geläugnet werden kann, wenigstens jede erscheinende Einheit eine Vielheit in sich; und wäre diese schon als solche ein Widerspruch, so wäre nicht abzusehen, wie es auch nur zum Schein kommen könnte, da in der Wirklichkeit (Realität) so wenig ein in sich selbst sich Widersprechendes existiren kann, als im Denken ein solcher Widerspruch gesetzt werden darf, wenn man logisch, rational denken will. Oder noch weniger: denn unlogisches Denken ist wohl möglich, ein unlogisches d. h. sich selbst aufhebendes reales Sein oder Geschehen aber nicht, selbst wenn es nur Erscheinung sein sollte. Es müsste denn die Erscheinung selbst nur ein Produkt eines subjectivistischen unlogischen Denkens sein ohne objective Wirklichkeit. Dann aber könnte von ihr aus auch nicht mehr auf an sich seiende, absolute Setzungen oder Realen geschlossen werden. Wird aber fest-

gehalten, dass von der Verbindung und den Verhältnissen dieser Realen die Welt der Erscheinungen mit ihren Widersprüchen gebildet werde, dann ist in die Realen resp. deren Bethätigung selbst der Widerspruch und die Potenz des Widerspruches gelegt, und sie können nicht mehr als das unbedingt und vollkommen Seiende, als die allein eigentlich ehrliche Realität betrachtet werden.

Aehnlich verhält es sich mit dem angeblichen Widerspruch, der in der Bewegung, Veränderung, Verursachung liegen soll, indem dabei, dem Gesetze des Widerspruches entgegen, angenommen werden müsse, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Vielmehr aber ist der Begriff der Bewegung oder Veränderung selbst durchaus widerspruchslos, denn er will nicht zugleich Nichtbewegung, Nicht-Veränderung aussagen — so wenig als Thätigkeit zugleich Unthätigkeit besagen will. Und was das Sich-bewegende oder-Verändernde betrifft, so braucht diess dabei auch keinen Widerspruch zu begehen, denn insofern es sich bewegt oder ändert, bleibt es eben nicht unbewegt und unverändert, und die Veränderung kann demnach ohne Selbstwiderspruch geschehen, wenn eine genügende Ursache dazu da ist. Diese Ursache selbst aber braucht nicht zugleich Ursache und Wirkung oder Folge zu sein und insofern wieder einen Widerspruch zu enthalten. Vielmehr kann die Verursachung eine gänzliche Umwandlung, Metamorphose sein und kann die Ursache ganz in der Wirkung aufgehen; da ist dann kein Widerspruch. Oder die Ursache kann theilweise in die Wirkung übergehen und theilweise beharren — diess ist ebenfalls kein Widerspruch. Oder die Ursache kann die Wirkung setzen und selbst neben und ausser dieser fortbestehen, diess ist dann eine Kraftbethätigung, die ebenfalls den behaupteten Widerspruch nicht begeht, da keine Kraft das hervorbringen wird, was sie nicht hervorbringen kann, und keine Wirkung je entstehen wird, wozu die Befähigung nicht in der entsprechenden Ursache gegeben ist.

Nicht anders ist es mit dem Widerspruche, der im Ich als Quelle einer Vielheit von Vorstellungen liegen soll. Thatsächlich sind Vorstellungen und Urtheile, selbst widersprechende, sich selbst aufhebende oder gegenseitig verneinende in der Einheit des Bewusstseins vorhanden und müssen innerhalb einer solchen Einheit sich befinden, um auch nur allenfalls als sich widersprechende erkannt werden zu können. Diese Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins wird also durch eine Vielheit von Vorstellungen nicht aufgehoben, diese setzt sie vielmehr voraus. Herbart selbst nimmt an, dass die Einheit, die einheitliche Verbindung von Vorstellungen durch die Einheit der Seelen-Monade bedingt oder bewirkt sei, die ja nach ihm das Eine, Reale, Beharrende ist, — nicht aber durch ein sog. substantielles Ich. Damit ist aber doch wieder auf's Bestimmteste angenommen, was sonst als undenkbar bezeichnet und corrigirt werden will: dass eine Einheit mit einer Vielheit zugleich sei. Die Einheit der Seelen-Monade wird hier sogar, wo nicht als einigend, so doch als Träger, als Substrat der Vereinigung eines Vielen angenommen und als der zusammenhaltende Schauplatz des mannichfaltigen Vorstellungsspieles angesehen, das ja trotz aller Verschiedenheit und selbst Entgegensetzung der Vorstellungen doch nur innerhalb einer einheitlichen Seele möglich ist.

Wir haben es indessen hier nicht hauptsächlich mit diesen vermeintlichen Widersprüchen zu thun; vielmehr handelt es sich für uns besonders darum, wie Herbart diese seine letzten Wesens-Einheiten oder Realen in Beziehung zu einander kommen und die Mannichfaltigkeit der erscheinenden Dinge, insbesondere auch der lebendigen Wesen hervorgebracht sein lässt. Von den Realen selbst kann diese Verbindung und Gestaltung nicht ausgehen, so wenig als bei Leibniz. Zwar sind, wie wir sahen, Herbart's Realen nicht so ganz in sich abgeschlossen wie Leibnizens Monaden, sie können vielmehr auf einander wirken, sich drücken, stören,

ja einander theilweise oder ganz durchdringen und sich gegenseitig zu Selbsterhaltungen veranlassen. Diess soll ja das einzige wirkliche Geschehen sein und damit soll auch die Welt der Erscheinung hervorgebracht werden. Allein ausser etwa dem Zufall und dann der mechanischen Gesetzlichkeit, ist keine wirkende, bildende Ursache in der Natur selbst bemerklich gemacht, vielmehr wird schliesslich zu wunderbarer göttlicher Einwirkung Zuflucht genommen.

Allerdings will die Erscheinungswelt, Raum und Materie construirt werden mittelst der Realen und ihrer Verhältnisse zu einander; aber dieses Werk vollbringen nicht die Realen selbst, sondern die productive und reproductive Einbildungskraft des Construirenden — wie schon oben angedeutet wurde. Diess gilt schon vom intelligiblen Raume und ebenso vom wirklichen, von welchem jener ohnehin nur ein abgezogenes Bild ist. Gleiches ist auch der Fall bei der Construction der Materie selbst. Mit all' dem ist übrigens aus dem Gebiete des Vorstellens und (zusammenfassenden) Denkens nicht hinauszukommen an die objective Welt, sei diese blosse Erscheinung eines Realen oder dieses selbst. Soll für diese selbst die gegebene Erklärung eine Bedeutung haben, so muss angenommen werden, dass in objectiver Wirklichkeit ein ähnliches, aber reales Gestalten stattfinde, wie es im vorstellenden Construiren formal (subjectiv) gebildet wird. Diess aber wäre Bethätigung einer objectiven, real gestaltenden Phantasie oder Bildungsmacht, wie wir sie geltend machen. Herbart nimmt an deren Stelle göttliche, zwecksetzende Wirksamkeit an, obwohl sich Spuren finden lassen, dass er auch von einer objectiven natürlichen Gestaltungspotenz kleine Hülfen für den Fortgang seiner Erklärungen entlehnt. So, wenn er von einer Bildungsfähigkeit der Materie spricht, welcher doch auch eine bildende Macht entsprechen muss. Indess abgesehen hievon, jedenfalls die organischen und lebendigen Bildungen der Natur, sowie die Vorstellungen, aus denen das ganze geistige Leben der Mensch-

heit hervorgehen soll, lassen sich durch die Realen, die in sich kraft- und leblosen Seins-Einheiten als solchen nicht erklären. Will man daher nicht einfach auf Erklärung verzichten und zu einem göttlichen Wirken Zuflucht nehmen, oder sie nur idealistisch als Produkte zusammenfassenden Denkens gelten lassen, so bleibt nichts übrig, als eine allgemeine synthetische Macht als Gestaltungsprincip und Individualisirungspotenz anzunehmen — wie wir gethan. Zu sagen, dass aus dem „Zusammen" dieser Realen die Selbsterhaltungen hervorgehen und diese die äussere und innere Erscheinungswelt hervorbringen, heisst mit einem leeren Wort das wichtigste, entscheidenste Daseins-Räthsel lösen wollen. Zudem muss dabei noch, der ersten fundamentalen Bestimmung der Realen zuwider, diesen, wenigstens so weit sie menschliche Seelen sein sollen, ausser dem reinen positiven Sein auch die Fähigkeit zu Vorstellungen, im Unterschiede von den anderen Realen, zugeschrieben werden. — Ein gestaltendes, organisirendes Princip ist diesen Realen um so mehr nothwendig, wenn etwas aus ihnen werden soll, als sie weiter gar nichts vermögen oder leisten können, als sich selbst erhalten gegen Störung und Negation durch andere Reale. Selbst solche Störung ist den Realen an sich nicht möglich, da Druck oder Angriff gegen andere nicht in ihrer Natur und Strebung liegen kann, wenn dieses doch blos auf Selbsterhaltung gerichtet ist, auf Aufhebung oder Unschädlichmachung der Störung oder auf Negation der Negation zum Behuf der Selbsterhaltung. Ebensowenig kann aus den Realen als solchen Vorstellung hervorgehen. Selbsterhaltung ist an sich noch nicht Vorstellung, sondern bietet nur reale Möglichkeit der Vorstellung, sowie Vorstellung nicht Selbsterhaltung ist, sondern diese voraussetzt. Ausserdem muss Selbsterhaltung sich auf das beschränken, was das Reale ist; soll also Selbsterhaltung zugleich Vorstellung sein, so muss das Wesen dieses Realen selbst im Vorstellen bestehen, wenigstens der Potenz oder Anlage nach. Dann ist aber gar nicht abzusehen,

wie aus solchen Selbsterhaltungen oder Vorstellungen die Welt der Erscheinungen hervorgehen soll, da der Inhalt der Vorstellungen immer nur das eigene Sein und nichts Anderes sein könnte; und nicht einmal ein modificirtes eigenes Sein, sondern nur das gleichbleibende, identische Eigenwesen — wenn daran festgehalten wird, dass den Realen gar keine Fähigkeit, Potentialität und Eigenschaft ausser dem Sein (das zugleich ihr Quale sein soll) zukommt. Können aber die Realen innere Veränderungen erleiden, soweit die Selbsterhaltungen zugleich Vorstellungen sind, haben diese auch Anderes zum Inhalt als das eigene Sein, so muss in ihnen eine Fähigkeit des Gestaltens sein, da nur dadurch Vorstellungen möglich sind. Und die Realen müssen demgemäss ihrem inneren Wesen nach den Leibniz'schen Monaden gleichen, wie sie ihren äusseren Verhältnissen und Verbindungen zufolge eine allgemeine Gestaltungsmacht als Princip voraussetzen. Auch dadurch freilich wäre die Schwierigkeit noch kaum überwunden, die bei Herbart besteht, insofern die Bethätigung der an sich unsinnlichen Realen lediglich in Selbsterhaltungen gegen Störungen bestehen und doch dadurch die Welt der Erscheinungen hervorgebracht werden soll. Findet blos Selbsterhaltung statt, so müssen die Realen unräumlich und unsichtbar bleiben, wie sie an sich sind; werden dadurch Erscheinungen hervorgebracht, so bleiben diese Realen eben nicht mehr was sie sind, sind also nicht an sich unveränderlich. Sie wirken dann entweder aus sich heraus und ändern sich, oder werden durch eine andere Macht zu Gestaltungen verwendet, durch welche sie über ihr blosses Sein erhoben und zu höheren oder niederen Stufen des Daseins und Wirkens gebracht werden.

Was das Spiel der Vorstellungen betrifft, aus welchem das ganze psychische Leben des Menschen hervorgehen soll, und bei dessen Betrachtung und Berechnung die Vorstellungen selbst wie selbstständige Kräfte behandelt werden,

so setzt dieses eine innerlich lebendige, psychische Einheit voraus, nach deren Trieben und Zwecken die Bewegungen und Wirkungen derselben stattfinden; so dass sie insgesammt mehr oder minder in Zusammenhang stehen und gleichsam durch eine synthetische Macht oder ein Band zusammengehalten werden. Diess Letztere stellt allerdings Herbart in Abrede, und es soll schon die Einheit (Einerleiheit) der Monade genügen, um alle Vorstellungen in einer Einheit zu erhalten. Abgesehen aber von andern Schwierigkeiten, ist damit zu viel behauptet; denn wenn man diese Einheit in aller Strenge nehmen wollte, so würde gar keine Vielheit, keine Verschiedenheit, keine Trennung, und darnach auch keine Verbindung, sowie keine Hemmung, Verdrängung der Vorstellungen möglich sein, kurz das ganze Spiel derselben nicht stattfinden können. Die starre Einerleiheit des Seins der Realen würde gar keine Vielheit und Verschiedenheit an sich dulden, und wenn etwa durch ihr äusserliches Zusammen eine Welt der Aeusserlichkeit hervorgebracht werden könnte, so vermöchte wenigstens keine der Monaden sie zu erkennen, oder jedenfalls nichts weiter von derselben zu erfassen als das blosse Sein. — Von einem eigentlichen Erkennen, einem Urtheilen könnte vollends nicht die Rede sein, wenn die Vorstellungen als selbstständige Kräfte einander gegenüber ständen oder in einander verschmölzen, ohne von einer selbstständigen lebendigen Einheit bestimmt, verglichen, geordnet zu werden. Diese kann Herbart übrigens selbst nicht ganz vermeiden, da er, wie schon erwähnt, von Verstand und Vernunft des Geistes spricht und darunter wesentlich die Fähigkeit versteht, richtig zu urtheilen, also Vorstellungen in ein richtiges Verhältniss zu einander für das Bewusstsein zu bringen — was ja durchaus eine synthetische Kraft des Geistes voraussetzt. Dass Gefühle und Begehrungen aus den Vorstellungen und ihrem Verhältniss zu einander nicht erklärt werden können ohne lebendiges, einheitliches Substrat oder physisch-psychischen Organismus,

ward schon oben bemerkt. Und ebenso wenig ist bei Herbart ersichtlich, wie aus bewusstlosen Realen und ihrer starren positiven Einerleiheit, die zu erhalten ihr einziges Geschäft ist, das Bewusstsein soll hervorgehen können.

Endlich ein eigentlicher Weltprocess, in welchem wirklich etwas geschaffen und erreicht werden könnte, ist auch nach der Herbart'schen Grundlehre nicht möglich, nicht erklärbar, so wenig oder noch weniger als bei Leibniz. Schon dass es zu einer Welt der Erscheinung und des Vorstellens kommt, ist unerklärlich, sollte eigentlich geleugnet werden als undenkbar, da diess nur durch einheitliche Verbindung von Vielem möglich ist. Eben diess soll aber nach Herbart ein Widerspruch sein, da Einheit und Vielheit sich widersprechen. Da es aber ohne diese Verbindung, also ohne Widerspruch zu keiner Erscheinungswelt kommen kann, so sollte, um denselben zu vermeiden, gar keine Erscheinung, kein Leben und Vorstellen sein. Indess abgesehen davon, kann jedenfalls durch das Weltgeschehen nichts erreicht werden als diess, dass die Realen sich selbst erhalten. Dass aus ihnen etwas Weiteres, Höheres, Besseres werde, liegt nicht in ihrer Natur und in ihrem Vermögen, ist auch gar nicht ihre Aufgabe. Die Sinnesorgane sind für sie ebenfalls wie für die Monaden des Leibniz nutz- und bedeutungslos, da sie für die eine und gleiche Thätigkeit der Realen, die blosse Selbsterhaltung des Seins nichts leisten können, wenn dieselben wirklich so sind, wie Herbart sie annimmt. Können sie aber für die Realen etwas leisten, dann sind diese nicht so beschaffen, wie sie bestimmt werden. — Dass auch die Generation keine Bedeutung haben kann für unveränderliche Realen, ist selbstverständlich; und eben so wenig kann eine Entwicklung in der Natur des Lebendigen zu Arten und Gattungen stattfinden. Wie diese Verschiedenheit gleichwohl entsteht, ist nicht zu ersehen. Sie scheint als eine ursprüngliche, wesentliche Verschiedenheit der Realen selbst betrachtet zu sein, wie diess bei den Menschenseelen jeden-

falls angenommen ist. Diess steht aber wieder mit der wesentlichen Bestimmung der Natur der Realen in Widerspruch, wenn doch deren Wesen einzig im Sein besteht und das Sein ihr ganzes Beschaffensein (Quale) ausmacht. Soll unter diesen Umständen doch etwas geschehen, sich entwickeln, ausbilden im Weltdasein, so kann diess nur durch göttliche Assistenz, durch vorsehendes, zweckmässiges Einwirken Gottes geschehen und die Welt selbst und die Realen leisten dabei nichts, sondern haben eine lediglich passive Rolle zu spielen. — Dann aber entsteht noch die Frage, was denn die Welt für das menschliche Wissen sein kann! Manche Bemerkungen Herbarts deuten darauf hin, dass ihm die Welt doch nur Produkt des zusammenfassenden Denkens sei. Diess wäre also trotz allem sonstigen Realismus eine idealistische Weltauffassung, die um so bedenklicher erscheint, als die Vorstellungen selbst nur dem Gebiete der Erscheinungswelt angehören, aus dem blossen „Zusammen" der „Realen" stammen; so dass also wiederum die Erscheinungswelt für das Bewusstsein nur Produkt der Erscheinung wäre und die Behauptung der Real-Welt selbst nur auf dem Schein basirte! Selbst dieses aber wäre eigentlich schon zu viel behauptet; denn das Leben, Bewusstsein, Vorstellen müsste als ein Werk Gottes selbst betrachtet werden und hätte auch nicht einmal die Selbstständigkeit des Scheines oder der Erscheinung. Es wäre nur ein göttliches Wunderspiel, von dem nicht weiter zu sagen wäre, welche Bedeutung es eigentlich haben solle. Aber die lebendigen und denkenden Wesen sind doch zu sehr selbst und selbstständig mit Wohl und Wehe betheiligt bei diesem empirisch gegebenen Weltprocess, als dass sie ihn für blossen Schein, sich selbst für blossen Schein des Scheines oder der Erscheinung und das Ganze noch dazu für ein blosses göttliches Spiel erklären könnten, bei dem diese Erscheinung und der Schein selbst wiederum nur eine passive Rolle spielen könnte!

3. Monadologismus neuerer Philosophen.

Der Leibniz'sche Individualismus wurde zwar durch Kant oder vielmehr durch die monistischen Systeme Fichte's, Schelling's und Hegel's, zu denen er die Anregung gegeben, zurückgedrängt, gewann aber doch allmählich wieder an Boden und erreichte selbst das Uebergewicht. Denn wenn Herbart auch zur Zeit des monistischen Aufschwungs weniger Beachtung fand, so gewann er doch bald in dem Maasse an Einfluss, als die Systeme des Monismus ihr Ansehen verloren. Es bildete sich eine bedeutende Herbart'sche Schule, die natürlich Herbart's Lehre von den Realen als ihr Fundament der Weltauffassung geltend machte. Aber auch Philosophen der Gegenwart, die ursprünglich aus anderen Schulen, insbesondere aus der Hegel'schen hervorgingen, nahmen, unbefriedigt vom idealistischen Monismus und Pantheismus, wie anderseits abwehrend den Materialismus, zu einem idealistischen Individualismus (Real-Idealismus) ihre Zuflucht und suchten denselben weiter auszubilden. So mehrere der bedeutendsten noch lebenden Philosophen: I. H. Fichte, H. Ulrici, Fechner, Fortlage, Lotze, Carrière u. A. Zwar hat in neuester Zeit auch der Monismus durch die Schopenhauer'sche Philosophie wieder Anhang und Einfluss gewonnen; allein doch nicht in dem Maasse, dass der Individualismus dadurch aufgehört hätte, das Uebergewicht auf dem eigentlich philosophischen Gebiete zu behaupten, wenn auch allerdings die Schopenhauer'sche Richtung durch die populärere Form der Darstellung und durch das pessimistische Pathos in weiteren Kreisen Beachtung und selbst Eingang gefunden hat. Wir müssen daher, um unsere Art den Monismus aufzufassen und geltend zu machen, auch diesen individualistischen Systemen der Gegenwart gegenüber zu charakterisiren und zu wahren, wenigstens einige derselben noch kurz erörtern.

1. Immanuel Hermann Fichte nimmt als reale,

wesentlich unveränderliche Grundlage alles Seins und Geschehens, wie Leibniz und Herbart individuelle einheitliche Substanzen, Monaden oder Realen an, wenn er auch bei der näheren Bestimmung derselben von jedem der beiden in der einen oder anderen Beziehung abweicht. Diese letzten principiellen Bestandtheile, aus denen sich das sinnliche wie geistige Dasein constituirt, sind ihm Raum- und Zeitsetzend-erfüllende Realwesen, in sich individualisirt und selbständig. Sie haben ihrem Wesen nach nur Qualität (wie bei Herbart), aber so, dass aus dieser Qualität wesentlich die Quantität hervorgeht (während umgekehrt bei dem Materialismus aus der Quantität, dem Quantitativen, Ausgedehnten die Qualität, auch die geistige, abgeleitet werden will). Realsein heisst: Seinen Raum und seine Zeit setzen-erfüllen. Raumzeitlichkeit ist nur die unmittelbare Folge des in ihnen sich darstellenden, einen quantitativen Ausdruck sich gebenden Realen. Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale in ursprünglicher Beziehung mit anderen Realen begriffen. Diese Bestimmung sucht offenbar Leibniz und Herbart zu vereinigen, indem sie von jenem das Vorstellen der Monaden, von diesem die Wechselbeziehung mit andern Realen annimmt. Die Seele unterscheidet sich demgemäss allerdings von den anderen Realen, aber sie nimmt an den nothwendigen Bedingungen alles Realen Theil. Fichte weist daher den schroffen Dualismus von Geist und Materie, Denken und Ausdehnung zurück und sucht eine Gleichartigkeit im Grundwesen alles Seienden geltend zu machen, wenn er dabei auch eine Abstufung oder Grade desselben zulässt. Und zwar müssen dabei zwei Hauptarten von Monaden unterschieden werden, wovon die einen nur das materielle Dasein, das Stoffliche wirken, die andern aber das Organische und Lebendige, die Thierwelt hervorbringen. Diesen muss in ihrer innern Qualität ausser der Macht sich eine räumlich-zeitliche Aeusserlichkeit zu geben, auch noch die Eigenschaft oder Kraft zukommen, sich eine

bestimmte Organisation oder körperliche Lebendigkeit anzubilden — da ja nach Fichte der Körper durchaus nur der äussere Ausdruck, das Abbild des inneren Wesens der Monade sein soll. Strenge genommen wären eigentlich bei solcher Auffassung drei Hauptarten von Monaden zu unterscheiden, wenn doch die Menschenseelen von den Thierseelen so sehr verschieden sein sollen, dass ein Uebergang von den einen zu den andern nicht möglich ist. Da indess Fichte auch noch Gattungsseelen annimmt zur Erklärung der Verschiedenheit der Thiere, so scheint es, als ob noch eine weitere besondere Art von Realen oder Seelen anzunehmen sei — wenn nicht etwa das Gattungswesen doch nur ein Merkmal jener Realen sein soll, welche Seelen sind und sich aus ihrem Wesen heraus einen Leib anbilden.

Die Verleiblichung der Seelen geschieht nur dadurch, dass die Seelen-Realen durch ihre raumsetzend-erfüllende Eigenschaft noch andere (nichtseelische) Realen (Stoffliches) anziehen, nach ihrer innern Artung assimiliren und damit sich ein äusseres Abbild ihres Wesens im Körper gestalten. Diess geschieht auch bei der Verkörperung oder Incarnation der menschlichen Seelen-Realen. Als Grundpotenz zu diesem Behufe wird ihnen daher objective Realisirungs- oder Gestaltungskraft, „Phantasie" zugeschrieben. Die „Phantasie" wird als apriorische Fähigkeit der Leibgestaltung bei der Menschenseele auch als „innerer Leib" bezeichnet, welcher der Seele untrennbar eigen sein soll und also auch im Tode unverlierbar ist. Der menschliche Geist selber ist demnach doch nicht eigentlich identisch mit der „Phantasie", da dem „inneren Leib" doch auch noch ein Geist gegenüber gestellt wird, als dessen Träger und Hülle oder Organ jener erscheint. Ausserdem aber wird der Menschengeist auch als „Genius" höheren oder geringeren Grades bezeichnet, worunter die höhere geistige Persönlichkeit mit ihrer Befähigung für Erkenntniss und Realisirung des Idealen verstanden sein will. Es ist damit also der eigentliche Geist gemeint, das was wir

als Vernunft bezeichnen und als unterscheidendes Merkmal des Menschen vom Thiere betrachten; oder was Aristoteles und nach ihm die mittelalterliche Schule als intellectus von der eigentlichen Seele, dem Wesen und Ursprung nach unterschieden hat. — So ist demnach ein vollständiger Individualismus und Nominalismus zugleich mit dem Realismus (als Gegensatz des Idealismus, nicht aber des Nominalismus gemeint) geltend gemacht. Wirklich, real ist nur das Einzelwesen als letzte, unvergängliche, unräumliche, wenn auch Raum und Zeit setzende Einheit, Monade, — habe diese seelische und leibbildende Fähigkeit in sich oder nicht. Wenn dabei doch auch wieder ein gewisser Universalismus oder ein Allgemeines und zugleich Einheitliches geltend gemacht werden will, so kann diess nur als ein Gedankending, nicht als Realität aufgefasst werden; es sei denn, dass darunter ein Transcendentes, ein ausser- und überweltliches Wesen verstanden wird, das wunderbar synthetisch und vorsehend wirkt, wie bei Herbart. Denn würden die sog. Gattungsseelen als wirklich, als real und zugleich als Allgemeines ernstlich geltend gemacht, so wäre damit der strenge Individualismus wieder aufgehoben, den man doch geltend machen will.

Was den Ursprung der Realen betrifft, so müssen sie von Fichte wohl als unentstanden (im zeitlichen Sinne) betrachtet werden, und da sie ihrem Wesen nach, obwohl qualitativ, doch sich quantitiren d. h. Raum und Zeit setzen und zugleich in ursprünglicher Wechselbeziehung oder als „urbezogen" auf einander gedacht werden, so ist die Bildung des Stoffes oder des unorganischen materiellen Erscheinungs-Daseins selbstverständlich. Bei den Seelen-Realen dagegen, obwohl auch sie als präexistirend, wie als unvergänglich gedacht werden, muss, da die Generation doch nicht ganz umsonst sein kann, auch wiederum ein Entstehen angenommen werden. Natürlich kann dabei von einem Erzeugen oder eigentlichen Entstehen keine Rede sein, sondern blos von einer Art Metamorphose. Das dem Wesen nach schon Existirende,

das Reale nimmt eine andere Daseins- und Wirkensform durch Vermittlung der Geschlechter an. Ob die Realen selbst schon ursprünglich ihrem Wesen nach in der Form von zwei Geschlechtern bestehen, oder das Geschlechts- und Gattungswesen etwas erst Hinzukommendes sei, ist nicht klar zu ersehen. Da die Zeugung nicht durch das Individuum, sondern nur durch Vereinigung zweier Individuen zum ganzen vollen Wesen, dem Gattungswesen, stattfindet, wie Fichte ausdrücklich hervorhebt, so gewinnt es wiederum auch hier den Anschein, als ob ausser den einzelnen Realwesen doch auch noch ein höheres, sie wesentlich einigendes Allgemeinwesen oder mehrere dergleichen angenommen würden, durch welche die individuellen Realen oder Monaden gezeugt und mit ihrem eigenthümlichen Art-Charakter versehen werden.

Als besonders complicirt erscheint die Entstehung der Menschen, obwohl auch die Menschenseelen als solche, nicht blos als Reale überhaupt, schon als präexistirend angenommen werden, und nicht blos vorempirische oder apriorische Erkenntnissformen im Kant'schen Sinne, sondern selbst ein vorempirisches, apriorisches Dasein und Wesen überhaupt, ja eine „innere" Ewigkeit besitzen. Bei solcher Präexistenz kann also der Erzeugung durch die Eltern wohl nur die Bedeutung einer Metamorphose oder Versinnlichung, Umkleidung mit einem gröberen, materiellen Leibe zukommen. Es bleibt unklar, ob auch hier trotzdem, wie bei den Thieren, sich eine Gattungsseele in der Generation bethätigt, nachdem ein „Allgemeingeist" oder eine „Allgemeinvernunft". als Quelle der einzelnen Menschenseelen abgewiesen ist. Jedenfalls aber genügt Fichte'n Präexistenz und Generation noch nicht für Entstehung der Menschenseelen oder Geister; er postulirt dazu auch noch Creation, eine Art directen höheren (göttlichen) Einwirkens, wodurch ihm die Seele erst die höhere geistige Begabung und das Gepräge eigentlicher Persönlichkeit erhält oder zum „Genius" wird. Diesen Creationsact bezeichnet Fichte auch wohl als „ursprüngliche Zeugung,"

generatio originaria, so dass nach ihm der einzelne Menschengeist in ähnlicher Weise entsteht, wie die auf der Erde neu auftretenden Thiergattungen. Derselbe ist daher für sich allein ein Ganzes, Selbstständiges, während bei Thiergattungen nur eine Summe von Individuen ein Ganzes bildet — das also wohl durch die Eine, gleiche Gattungsseele begründet sein muss, die ihrerseits nur durch einen unmittelbaren Schöpfungsact, der zugleich als generatio originaria aufgefasst wird, entstanden sein konnte.

Was die Entwicklung des Menschengeistes betrifft, so geschieht sie nach Fichte hauptsächlich von innen. Derselbe hat als selbständiges Reales die Quelle seines Bewusstseins in sich selbst und erhält also dieses nicht von aussen. Das „Sinnenbewusstsein" erscheint daher nur als die erste unmittelbarste Erweckung dieser Quelle, gibt nur ein „Erdgesicht", das wieder schwindet, wenn die organischen Bedingungen aufhören, von denen es abhängig ist, oder wodurch es entsteht. Dagegen die „innere Sehe" des Geistes bleibt auch, wenn das äussere oder Hirn-Bewusstsein schwindet. Diess geschieht nicht blos beim Tode, sondern auch bei ekstatischen Zuständen, in denen das höhere Bewusstsein sich geltend macht und die Schranken von Raum und Zeit schwinden, welche nur für das Sinnenbewusstsein bestehen. Die Psychologie darf sich daher nicht auf das Sinnenbewusstsein beschränken, welches blos die Eine Hälfte des Bewusstseins ist, sondern muss die andere Hälfte ebenfalls berücksichtigen und die Anlage zu einer völlig verschiedenen Seins- und Perceptions-Weise anerkennen und berücksichtigen. Denn mitten in das Sinnenbewusstsein des Menschen scheint eine übernatürliche Welt herein, der er zwar durch das Sinnenbewusstsein entfremdet ist, deren Einwirkung auf sein inneres, ewiges Wesen er aber dadurch bekundet, dass er sich auf dieser Erde, in dieser äussern, irdischen Daseinsweise doch immer als „Fremdling" fühlt.

Selbstverständlich findet der Uebergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein nicht von aussen her oder zufällig

statt, sondern ist Folge innerer Anlage. Der Fülle des Bewusstseins-Inhalts gegenüber befestigt sich auch der Mittelpunkt des Geistes immer mehr im Ich, das nicht das Wesen des Geistes, das substantielle oder reale Sein selbst ist, sondern nur ein Act oder Zustand desselben, beleuchtend die inneren Acte des Bewusstseins, formal stets gleich und mit sich identisch, aber qualitativ veränderlich. Diess die Wunderwirkung des Bewusstseins, in welchem das formale Beharren des Ich und die qualitativ sich ändernden Zustände sich zugleich finden. — Erst auf der Stufe des Selbstbewusstseins hat der Geist sich selbst in die Gewalt bekommen, ist für sich, ist Persönlichkeit. Von diesem Höhepunkte aus ist zu bestimmen und zu begründen, was der menschliche Geist sei, und kann auf sein Wesen im Anfange zurückgeschlossen werden. Da er aus seinen eigenen apriorischen Anlagen hervorgeht, nicht aus der Natur und ihren Verhältnissen, so muss er von Anfang an schon sein, wozu er sich machen soll. Er ist daher ein transscendentales, mit vorempirischen Anlagen ausgestattetes Wesen. Damit soll an Kant angeknüpft sein, indem die synthetische Einheit der Apperception, die bei Kant als gestaltendes Princip der theoretischen Vernunft, also der blossen Erkenntniss betrachtet ist, zum universalen Princip erhoben und das transcendentale Wesen des Geistes zum Fundamentalbegriff der gesammten Geisteslehre gemacht wird. Da das reale Geisteswesen und das Ich nicht identisch sind, so ist J. G. Fichte's reines Ich als Princip unbrauchbar, weil durch keine Erfahrung zu begründen. Und wie dadurch der pantheistische Universalismus abgewiesen ist, so ist damit auch die individuelle Substantialität des Geistes vor Zweifel und Ungewissheit gesichert. — Auch mit dem Ewigen, Göttlichen, wird weiter angenommen, stehe der Geist als individuales Realwesen, nicht als universalistisches Gotteswesen in Beziehung. Er ist göttlicher Erregung fähig, insoferne er „Genius" ist, und vermag als über sinnliches Wesen in directen Verkehr mit dem göttlichen Urgrunde zu treten, kann Organ

von dessen Offenbarung werden; — wie denn alle neuen wahren Gedanken in uns nur von Gott stammen. Darin liege auch der Grund, warum selbst die Psychologie ihre höchste Aufgabe nur vom Standpunkt der Theosophie aus zu lösen vermöge; denn nicht alle Zustände und Thätigkeiten des Geistes seien aus der Wechselwirkung des geistigen Innern mit der Aussenwelt zu erklären. Es gebe Bewusstseinszustände, die uns nöthigen, ein von innen her auf unsern Geist und seine Zustände einwirkendes Princip anzunehmen. Es stehe da der Geist nicht mehr einem Objecte gegenüber, sondern ein Höheres gehe in ihn ein, werde Eins mit ihm, offenbare sich durch ihn mittelst Eingebung; denn Gott könne niemals Object oder Aussending für das menschliche Bewusstsein werden.

Der Tod kann sich nach Fichte nur auf den »äusseren« Leib beziehen; er wird von ihm als »Entsinnlichung« aufgefasst; das reale Wesen des Geistes ist unvergänglich und zwar mit einem inneren Leibe als Substrat desselben. Der Geist geht also durch den Tod in einen höheren Zustand über, verliert zwar das »Sinnen- und Hirnbewusstsein«, das an Räumlichkeit und Zeitlichkeit gebunden ist, erhält dafür aber ein höheres, über Raum und Zeit erhabenes — obwohl freilich das Realwesen als Zeit und Raum sehend-erfüllend bestimmt wird! Uebrigens kann sich dieses höhere, sinnen- oder hirnfreie Bewusstsein auch schon während des leiblichen Lebens geltend machen in den sogenannten ekstatischen Zuständen, im Hellsehen etc., welche höher stehen, als das wache, gewöhnliche Bewusstsein mit seinen raum-zeitlichen Schranken und Hemmungen. Selbst das Traumbewusstsein stellt Fichte als »Centralbewusstsein« höher als das wache oder Sinnenbewusstsein; denn dieses erscheint ihm als Entäusserung gegenüber dem Insichsein des Geistes im vor- oder unbewussten Zustande. Der Geist führe daher schon in diesem leiblichen Dasein ein Doppelleben, nämlich in und ausser dem Leibe, und also auch in- und ausserzeitlich, da die gewöhnliche Zeit nur Produkt unserer Hirnthätigkeit sei.

Indem wir dieser kurzen Darstellung der Fichte'schen Lehre einige kritische Bemerkungen beifügen, versteht es sich vor Allem von selbst, dass wir mit all' dem einverstanden sind, was er von der »Phantasie« als eigenthümlicher und wesentlicher Potenz der Seelen-Realen oder Monaden sagt, als Bildungstrieb und leibgestaltende Macht derselben, als Aeusserungs-Organ von innen nach aussen u. s. w. Wir sind insbesondere auch einverstanden damit, wenn Fichte den Versuch macht, die Phantasie als allgemeines und apriorisches Princip geltend zu machen und sie von der atomistischen Schranke zu befreien. Wir haben diess schon anderwärts als Verdienst Fichte's hervorgehoben. *) Allein theils wird dieser Versuch nicht klar und consequent durchgeführt, theils steht das von der Phantasie Behauptete mit den übrigen Annahmen nicht in Uebereinstimmung. Die Phantasie wird einmal als apriorische Potenz gefasst, dann wieder aus dem Trieb abgeleitet und als Durchgangsstadium zur Vernunft angenommen; einmal erscheint dieselbe als bloss leibgestaltende Macht, verschieden vom Geiste selbst, nur gleichsam als Hülle, Umhüllendes oder Substrat des Geistes, dann wieder als Vernunft selbst; einmal als bloss individuell, dann wird ihr doch auch wieder ein allgemeiner Charakter zugetheilt, insofern sie in der Gattungsseele als leibgestaltend sich bethätigt, theils noch weiter im Allgemeinen wirkt. Wie denn überhaupt einerseits der schroffste Individualismus, ein Atomismus der Individuen geltend gemacht wird, und andererseits doch auch wieder der Universalismus nicht ganz ohne Anerkennung bleiben soll.

Ueberhaupt ist das zunächst Auffallende an dieser Welt-Auffassung die Häufung der Erklärungsprincipien und das Bestreben, eklektisch von allen Richtungen etwas aufzunehmen — wie wir schon bei der Darstellung angedeutet haben:

*) Die Phantasie als Grundprincip S. 12.

Strenger Individualismus und doch auch Universalismus resp. Monismus, präexistente Seelen-Atome oder Monaden, und doch wieder allgemeine Typen und Gattungsseelen, die ebenfalls präexistiren und in denen jene enthalten sein sollen als Theile, oder aus denen sie hervorgehen — so dass der strengste Nominalismus, der nur den Einzelwesen Realität zuschreibt, doch auch wieder eine Art Realismus neben sich hat, der die Realität und Quelle der Realität im Allgemeinen erblickt. Diess schon bei den Thieren; noch mehr aber häufen sich die Erklärungsmomente bei den Menschenseelen. Sie präexistiren als Realen mit der Phantasie als Potenz sich einen Körper anzubilden, werden aber doch auch durch die Eltern mittelst der Generation für das körperliche Dasein gezeugt, erhalten dann durch höhere übernatürliche Einwirkung, dürch Creation das Gepräge des Genius, der höheren für das Ideale empfänglichen Persönlichkeit, so dass damit zugleich eine Art von generatio originaria sich verbindet. Also Präexistenz, Fortpflanzung und Neuschöpfung zugleich!

Was die ursprünglichen, einfachen Realwesen oder Monaden betrifft, so sollen sie sich von den sogenannten materiellen Atomen dadurch unterscheiden, dass sie keine räumliche Quantität besitzen, also wirkliche untheilbare Einheiten, Individuen sind. Sie sollen nur eine Qualität haben d. h. ein innerliches Wesen, das sich aber gleichwohl durchaus als Raum-setzend-erfüllend erweist. Diess Alles dürfte kaum ohne Widerspruch zu verbinden sein. Wenn aus der Qualität des einfachen individuellen Wesens Raum und Zeit gleichsam producirt werden kann, so darf die Quantität in keinem Falle ausdrücklich davon verneint werden, da sie wenigstens der Anlage, der Möglichkeit nach in ihm vorhanden sein muss. Was das materielle, stoffliche Dasein betrifft, so kann es allerdings aus solchen Realen wohl erklärt werden, da deren Wesen doch zunächst darin besteht, ihren Raum und ihre Zeit selbst zu setzen und sich also dadurch zur Erscheinung zu bringen. Aber die Realen dieser Art genügen

auch nur, um die Bildung der materiellen Erscheinungswelt zu erklären; zur Erklärung der organischen Bildungen und der lebendigen Wesen genügen sie nicht. Es sind dazu vielmehr Realen anderer Art nothwendig, in denen ausser der Raum-sehend-erfüllenden Natur noch andere Kräfte sind, die übergreifen und andere Realen zu einer bestimmten sinnlichen Form und Bewegung veranlassen können; — es sei denn, dass ausser den sogenannten Realen noch eine allgemeine Formkraft oder besondere Form- und Bildungsmächte angenommen werden, wie allerdings die auch präexistirenden Gattungsseelen anzudeuten scheinen. Diese müssen aber dann sich erst besondern, individualisiren und, die Realen in ihren bestimmten Wirkungskreis aufnehmend, sie nur als allgemeines Material verarbeiten. Dadurch aber würde die individualistische Grundlehre geradezu aufgehoben. Ausser dieser zweiten Klasse und Art von individuellen Realen, müssen aber die Menschenseelen noch als eine besondere, dritte Art angesehen werden. Denn wenn sie auch sonst mit den Thierseelen gleichartig und allenfalls nur dem Grade der Entwicklung oder Vollkommenheit nach verschieden wären, so müssten sie doch durch die zur Präexistenz und zur Generation noch hinzutretende göttliche Creation von jenen durchaus verschieden werden, da sie nun zu höheren geistigen Wesen oder zu »Genien« geprägt oder erhöht sind. Fichte's eigentliche principielle Grundlehre von ursprünglichen Realen oder einfachen Individuen, durch welche allem Dualismus ein Ende gemacht werden sollte, ist damit wieder aufgehoben, da schliesslich nicht bloss ein Dualismus, sondern selbst eine Trichotomie zum Vorschein kommt. Denn der »Genius« ist offenbar nichts anderes, als der Aristotelische νοῦς, der bei oder nach der Zeugung zum physischen Leben noch von »aussen« (θύραθεν) hinzukommt; oder es ist der scholastische »Geist«, der direct von Gott geschaffen und dem sich entwickelnden Embryo einige Zeit vor der Geburt des Kindes mitgetheilt wird. Diess steht aber wiederum mit sonstigen

Annahmen nicht im Einklang. Die Zeugung soll durch die »Phantasie« stattfinden oder durch die Gattungsseele, — denn dass sie ein seelischer Act sei, wird besonders betont. Wenn diess nun bei den Thieren stattfinden kann und die Thiere wieder andere ihrer Art hervorbringen können, warum soll Gleiches bei dem Menschengeschlecht unmöglich sein? *) Hier wird freilich die »Phantasie« als innerer Leib aufgefasst, dem erst der Geist innewohnen soll; aber strenge genommen müsste dann bei ihm die Zeugung ein bloss leiblicher Act, eine Schaffung einer blos leiblichen Hülle (wenn auch des »inneren« Leibes) sein, wofür dann der eigentliche Kern, der höhere Geist oder Genius erst hineinkäme. Aber warum sollte gerade hier das Gleiche nicht das Gleiche hervorbringen können, wenn doch der Geist untrennbar wenigstens mit dem inneren Leibe verbunden ist? Und wenn wiederum auch die »Phantasie«, wenn schon meistentheils als innerer Leib genommen, doch auch wieder die Vernunft selbst sein oder werden soll? — Noch ein Anderes spricht gegen diese ganze Auffassung. Wenn der höhere Geist, Genius, erst durch Creation, durch unmittelbare Schöpferthätigkeit entstehen, wenn dem Seelen-Individuum die Fähigkeit für die Ideen, für die höhere Erkenntniss erst besonders eingesenkt werden muss, so ist dabei natürlich vorausgesetzt, dass das Ideale, Vernünftige in der Welt selbst, in den Monaden und den Verhältnissen und Gesetzen ihres Wirkens nicht vorhanden sei, da es sich sonst doch auch in der Phantasiebethätigung der Realen und in der Generation müsste bethätigen können. Ist diess aber der Fall, existirt das Ideale nicht in der Welt, dann ist es dem Menschengeiste umsonst gegeben als Fähigkeit gerade bei dem Eintritt in diese Welt, und es wäre vernünftiger, wenn sie ihm beim Austritt, beim Tode mitgetheilt würde — wenn doch den Weltverhältnissen gegenüber nichts damit anzufangen ist und nur Trübung und Verkümmerung dieser

*) S. m. S. Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen. 1854.

Anlage sich erwarten lässt. Man könnte sagen, dass die Religion das eigentliche Produkt dieser höheren Begabung des Menschengeistes sei, die wesentlich über das irdische Leben hinausziele und den Menschen vor den andern Erdenwesen auszeichne. Aber die Religion bietet auch die gröbsten, verkehrtesten Bethätigungen der Menschenseelen und fesselt vielfach die Menschen an die äussere irdische Natur, statt dieselben darüber zu erheben, wie das Heidenthum vielfach zeigt. Abgesehen aber davon: da nach Fichte schon jeder wahre neue Gedanke nur durch höhere Eingebung, nicht durch eigene Geisteskraft des Menschen entsteht, so sind sicher dann noch mehr die höheren Erscheinungen der Religion wiederum Werk einer speciellen göttlichen Thätigkeit — und dem Menschengeiste, obwohl er in seinem höheren Wesen direct von Gott geschaffen sein soll, bleibt auch in dieser Beziehung nichts zu thun übrig.

Welche Bedeutung bei dieser Weltauffassung das irdische Dasein des Einzelnen und der Weltprocess im Grossen haben kann, ist nicht abzusehen. Das irdische Dasein des Menschen wird einerseits als ein Zustand der Hemmung und Trübung seines Geistes aufgefasst, so dass er sich als ein „Fremdling" fühle, und anderseits wird doch von Fichte seiner Grundlehre gemäss behauptet, dass derselbe ein Individuum, Monade sei mit innerem Leib, raumsetzend-erfüllend seinem Wesen nach und nach seiner Grundpotenz, der Phantasie, leibbildend und in leiblichen Organen sich bethätigend. Ist diess Letztere der Fall, dann muss das irdische Dasein eine wesentliche Bedeutung für sein Wesen und seine Entwicklung haben und kann nicht als blosse Einkerkerung und Selbstentfremdung aufgefasst werden. Die Sinne und das Gehirn mit dem wachen Bewusstsein dienen der Erfahrung gemäss durchaus zur geistigen Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen und der Menschheit; im Traume dagegen und in ekstatischen Zuständen wird nichts geleistet, ist nie ein eigentlicher Fortschritt in irgend einer Beziehung erzielt worden. Wir haben

daher kein Recht, den Zustand des wachen Bewusstseins für den unvollkommeneren zu halten gegenüber dem Traume, der Hellseherei u. s. w. Dass in letzterem eine Erhabenheit des Geistes über Raum und Zeit gegeben sei, ist schon nach der Fichte'schen Grundlehre von den Realen nicht möglich, wenn doch das Wesen dieser darin bestehen soll, Raum und Zeit zu setzen und zu erfüllen. Da dem Menschengeiste, um allen Dualismus zu vermeiden, die gleiche Natur mit allen andern Realen zugesprochen wird, so müsste er geradezu von sich selbst, von seinem eigenen Wesen abfallen, wenn er vollständige Erhabenheit über Raum und Zeit erlangen sollte. Entweder also die letztere Annahme, oder die Grundlehre von den Seelen-Realen muss aufgegeben werden. — Was das Gefühl des Fremdseins auf Erden betrifft, so ist diess nur ausnahmsweise dauernd vorhanden bei einzelnen Menschen mit besonderem Naturell oder besonderen Schicksalen. Dagegen die Masse der Menschen, der Gebildeten wie der Ungebildeten, findet sich so sehr vom irdischen Dasein und seinen Genüssen und Aufgaben angezogen, dass vielmehr beständig ermässigend dagegen gewirkt, und dass beständig davor gewarnt werden muss, sich nicht gar zu heimisch auf dieser Erde zu fühlen und sich ihren Strebungen und Gütern nicht zu sehr hinzugeben. Auf das Gefühl des Fremdseins auf Erden lässt sich also sicher keine allgemeine Ansicht über Wesen und Bedeutung des menschlichen Daseins gründen. Alles deutet vielmehr darauf hin, dass die Erde und das Menschendasein auf ihr eine viel grössere, wesentlichere Bedeutung, als die einer zeitweiligen Verkörperung und Selbstentfremdung habe, auf welche dann wieder der alte Zustand durch Entsinnlichung im Tode folge, indem nur der innere Leib bleibe, der zu neuer Verkörperung die Befähigung enthalte.

Die Erde und das Menschendasein auf ihr hat nur dann eine wirkliche Bedeutung, wenn etwas Wesenhaftes, wirklich Thatsächliches geschieht, wenn der Leib und seine Entwick-

lung eine fundamentale Bedeutung hat für den Geist, der Existenz (Entstehung) wie der Vervollkommnung nach, und wenn es wirklich eine Menschheit gibt, nicht blos Individuen oder Seelen-Atome. Eine Menschheit mit immanentem Schicksal in geistiger wie leiblicher Beziehung, woraus sich die Verschiedenheit der Völker und Menschen in ihrer Verkommenheit wie in ihrer Erhebung erklären lässt. Diess ist nur möglich, wenn man ein Grundprincip der leiblichen und geistigen Gestaltung im Einzelnen wie im Ganzen der Natur und Menschheit geltend macht, welches als schaffende und sich selbst entwickelnde, individualisirende Macht wirksam ist (nach Art der schöpferischen Phantasie des Menschen). Damit ist auch der Generation und der ganzen körperlichen Organisation erst wahre, sowohl individuelle als welthistorische Bedeutung zuerkannt. Eine Bedeutung, die darin besteht, dass durch den Weltprocess wirklich etwas entsteht, fortwährend geschaffen und ausgebildet und damit ein Ziel erreicht wird im Einzelnen wie im Ganzen. Bei der Annahme präexistirender Realwesen, die sich nur verkörpern und wieder entkörpern oder entsinnlichen, erscheint dieses Dasein nur als Schauplatz nutzlosen Spiels oder höchstens als Versuchungsfeld, dessen Nothwendigkeit gar nicht zu erkennen ist, wenn doch durch den Tod (und selbst schon im Traum und in Ekstase) erst das wahre Wesen wieder zur Geltung kommt und erhoben erscheint über das zeitlich-räumliche Dasein. Mit blossen Individualwesen, mit solchen Seelen-Atomen lässt sich nichts erklären ohne noch manche Hülfshypothesen einzuführen, die stets um so nöthiger erscheinen, je schroffer der Individualismus geltend gemacht wird; denn um so mehr müssen synthetische Mächte wirksam sein, damit doch aus den isolirten Realen irgend etwas zu Stande kommt. Selbst Neuschaffung wird dadurch, wie wir sahen, wenigstens bei den Menschenseelen nicht erspart; denn Gott soll unmittelbar eingreifen müssen, damit solche entstehen oder ihr höheres Gepräge erhalten. Aber es widerstrebt schon dem Gefühle, die Seelen

von verthierten Menschen, von verkommenen Völker-Stämmen direct durch Gott geschaffen werden zu lassen — abgesehen vom Mangel aller wissenschaftlichen Begründung solcher Annahme. Wenn vollends auch noch jeder wahre und neue Gedanke nicht vom Menschen, sondern von Gott stammen soll, so bleibt für die Menschheit und die einzelnen Menschen trotz des postulirten höheren, übernatürlich ertheilten Gepräges nichts übrig als das Schlechte, Verkehrte, das in diesem ganzen nutzlosen Weltspiel der Monaden oder vielmehr mit den Monaden, zur Erscheinung kommt. Dagegen ist auf die Thatsache hinzuweisen, dass, so weit die menschliche Geschichte reicht, die Religion, das menschliche Verhältniss zur Gottheit in theoretischer und praktischer Beziehung sich nie ohne menschliche Geistesthätigkeit, ohne Wissenschaft erhöht und veredelt hat, dass mit Religion allein die Völker in Unkultur und Rohheit in theoretischer und praktischer Beziehung verharren. Ein klarer Beweis, dass menschliches Werk nothwendig ist, um zu höherem Zustand zu kommen. Würde diese irdische, weltliche Erkenntniss auch noch Gott zugeschrieben, dann wäre die Menschheit nur noch ein selbst- und werthloser Automat.

Wir haben dem Bemerkten nur noch beizufügen, dass bei solcher Seelen-Atomistik ohne Anerkennung eines einheitlichen Grundes der Gesammtheit der Individuen, ohne synthetisch wirkendes Individualisationsprincip, von einer Lösung oder einem Lösungsversuch der wichtigsten Probleme in Natur und Menschheit, die gegenwärtig auf der Tagesordnung stehen, kaum die Rede sein kann. Wirkliche Erklärung der Verschiedenheit der organischen Bildungen, der Empfindungsfähigkeit in der Natur, der Genesis des Bewusstseins, des Verstandes, der Selbstständigkeit menschlichen Wollens u. s. w. ist kaum versucht, geschweige gegeben. Es ist diese Weltauffassung, trotz aller gegentheiligen Willensmeinung des Urhebers, noch zu sehr von der auflösenden, atomisirenden Tendenz der neuern, nur analysirenden Natur-

forschung beherrscht, der nunmehr die synthetische an die Seite zu stellen ist, mit der Aufgabe, jene mit ihren Resultaten in sich aufzunehmen und synthetisch zu verwerthen. Diess haben wir versucht, indem wir die Weltphantasie als das grosse synthetische, einheitliche Grundprincip geltend machen, durch welches aus der Vielheit Einheitliches gestaltet wird und hinwiederum die Einheit sich durch Individualisirung zur Vielheit erschliessen kann, wie ja die grosse Grundthatsache des Naturwirkens, die Generation, hinlänglich bezeugt.

2. I. H. Fichte's Weltauffassung am nächsten dürfte unter den neueren philosophischen Versuchen die von M. Carrière stehen, wie er sie besonders in seiner neuesten Schrift: »Die sittliche Weltordnung« *) zur Darstellung gebracht hat. Sie deckt sich vielfach geradezu mit derselben, obwohl es auch an einigen Differenzen nicht fehlt. — Auch Carrière nimmt ursprüngliche, präexistirende, einfache Einzelwesen, Monaden an als letzte Bestandtheile und principielle Kräfte alles Seins und Geschehens. Er unterscheidet zwei Haupt-Arten derselben: selbstlose und selbstseiende, sich selbst bestimmende. Beide sind Mittelpunkte ausgehender und ankommender Wirkungen, sind eingefügt in den Weltlauf, stehen also in ursprünglicher Beziehung zu einander; und zwar so, dass die selbstseienden durch Vermittlung der selbstlosen zur Entwicklung kommen, sich einen Leib mit Sinnesorganen gestaltend. Dadurch sind sie dann im Stande, sich eine sinnliche Welt von Formen, Farben, Tönen u. s. w. für das Bewusstsein zu schaffen. Denn diese Welt ist das Produkt unserer sinnlichen Natur, wird, wie sie ist, durch uns selbst producirt. Diese Monaden sind nicht wie bei Leibniz fensterlos d. h. ohne alle Einwirkung aufeinander, sie sind vielmehr, wie Carrière sich ausdrückt, lauter Fenster d. h. stehen nach allen Richtungen in Beziehung, Einwirkungen

*) Leipz. Brockhaus. 1877.

übend und empfangend — wie diess auch Herbart bei seinen Realen angenommen hat.

Da gleich von Anfang an zwei Arten von einfachen Realwesen angenommen werden, selbstlose und selbstseiende, so bietet auch hier, wie bei Fichte, die Erklärung der Entstehung und des Unterschiedes von Materiellem und Geistigem weiter keine Schwierigkeit, wenn auch allerdings die Erscheinungs- und Wirkungs-Formen des Materiellen erst aus der sinnlich-geistigen Bethätigung bewusster Wesen abgeleitet werden. — Obwohl aber nach Carrière die Eine Art der Monaden schon ursprünglich selbstseiend ist und diese dadurch, im Unterschiede von den selbstlosen, Mittelpunkte organischer, lebendiger Gebilde sein können, und obwohl die einzelnen Monaden sogar schon als eigenthümlich geartet oder individualisirt betrachtet werden, so erscheinen sie ihm doch nicht genügend, daraus schon die ganze Mannichfaltigkeit der organischen und lebendigen Wesen nach ihren besonderen Arten zu erklären. Er führt auch noch gesetzlich wirkende Typen ein, »allgemeine Formen, typische Bildungsgesetze für ganze Reihen von Wesen, die dadurch zur Erscheinung kommen, dass jedes die Grundzüge seiner Gestaltung und Lebensweise auf die Nachkommen vererbt.“ Also »Schemen«, nach denen die Organismen in ihrer inneren Gliederung und äusseren Erscheinung sich gestalten. Ausserdem spricht er von einer »reichen, schöpferischen Phantasie in der Natur«, und es ist ihm der »Gattungsbegriff« etwas mehr als eine blosse Vorstellung, die wir bilden, um ähnliche Dinge zusammenzufassen. In diese Typen, in diese Schemata treten die organischen Keimkräfte ein, um sich ihnen gemäss zu entwickeln, und es hängt sowohl von ihrer Eigenart wie von den äussern Bedingungen ab, wie weit sie ihre Aufgabe erfüllen. Neue Arten verwirklichen ein neues Schema, das im Weltplan angelegt war. Zu all' dem wird noch ein dem grossen Naturganzen immanenter Gestaltungstrieb angenommen, der wohl mit der schon erwähnten reichen

schöpferischen Phantasie in der Natur in Verbindung steht. Ferner spricht Carrière auch noch von einer Urkraft, die sich bestimmt in ein System von Kräften und von einem in Allem sich gestaltenden und wirkendem „Einen"; endlich von einem vernünftigen Schöpfungsplan, von einer das Besondere durchwaltenden, einheitlich zwecksetzenden Macht und von einem »Einheit schaffenden Willen, der eingreift, um neue Arten hervorzubringen im Pflanzen- und Thierreich, um den Geschlechtsgegensatz zu bilden, die Entstehung der Wirbelthiere zu veranlassen, das Auftreten des Menschen zu erwirken, — womit eigentlich doch das Wunder in den Weltlauf eingeführt ist. Zuletzt aber wird Gott geradezu als Weltseele oder »Weltgeist« bezeichnet, als welcher er nicht eine Persönlichkeit neben oder ausser der Welt ist, sondern in Allem gegenwärtig. »Gott ist die Einheit in der Allheit, als Ich des Universums.« — Aber auch schon für die selbstlosen Monaden oder Atome wird eine verbindende Macht für nothwendig erachtet, welche sie zusammenbringt und in bestimmter Weise gestaltet. Carrière führt auch Ulrici und Lotze an als solche, die diess ebenfalls für die Atome für nothwendig halten, indem sie annehmen: Es sei eine Kraft nothwendig, die nicht in sich atomistisch gebrochen ist, sondern in sich selbst schlechthin continuirlich. Und: Nur wenn die einzelnen Dinge doch zugleich nur Theile einer einzigen sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden Substanz sind, sei ihre Wechselwirkung möglich. Darum wird trotz aller in sich fix und fertigen Monaden das Weltganze doch wieder mit einem Organismus verglichen — und es soll also Einheit der Substanz mit Spinoza und Vielheit der Monaden mit Leibniz zugleich gerettet sein. — Der Stoff selbst wird übrigens nur als ein Phänomen der Kraft (selbstloser Monaden) betrachtet, der nur aus unsern eigenen Empfindungen erschlossen werde, so dass nur unser Bewusstsein das Urgewisse sei.

Da die Monaden, die selbstseienden wie die selbstlosen

als präexistent, als ursprünglich in sich fix und fertig und wenigstens dem Wesen nach unveränderlich aufgefasst sind, so kann ihnen auch der Tod keine Zerstörung, sondern nur eine äusserliche Metamorphose bringen. Diess gilt besonders auch bei dem Menschen. Dessen Natur wird zwar nicht als von Anfang an vollendet ins Dasein gestellt betrachtet, sondern als erst durch allmähliche Entwicklung erreichbar; aber die Menschenseele erscheint doch dem Wesen nach als fix und fertig, und durch die Entwicklung aus dem höheren Thierreiche wird nur die entsprechende Verkörperung erreicht. Durch den Tod verliert also die Seele nur ihre sinnliche Daseinsform; es entschwindet ihr nur diese sinnliche Welt oder das Sinnenbild der Welt, aber es bleibt ihr die Organisations- und Denkkraft. Sie kann daher »ihre organisirende Phantasie« an anderen Kräften bethätigen, kann sich frische Organe für das Innewerden des Weltzusammenhanges schaffen. Uebrigens: was sie hier in ihrem Leben gewollt, gethan, geliebt, gelitten, das ist ihr unverloren, denn es ist ihr innerlich zu eigen geworden. Wie also die Stoffatome nach dem Tode mit ihren Eigenschaften auch in der Verwesung beharren, so auch die »Seelen-Atome«, nur dass diese um den Ertrag des Lebens sich bereichert haben, sich damit in sich, in ihrer Innerlichkeit vertiefen und für ein neues Leben vorbereiten können.

So im Wesentlichen Carrière's Weltauffassung. Auch bei ihr fällt sogleich, wie bei der von I. H. Fichte, ja noch mehr, die Häufung von Erklärungsprincipien auf, das Bestreben, allen verschiedenen Erklärungsweisen irgendwie gerecht zu werden, sie alle irgendwie zu benützen, zur Geltung zu bringen. Daraus entsteht ein eklektisches Gemisch, bei dem kein Moment vollständig und richtig durchgeführt werden kann, eines das andere hemmt oder wieder aufhebt oder als unnütz oder geradezu unmöglich, weil als unvereinbar mit dem anderen erscheinen lässt. Es ist ja gewiss sehr wünschenswerth und für ein System empfehlend, wenn in ihm Principien, die früher einseitig und vielleicht einander

feindselig aufgetreten sind, in die Einheit desselben harmonisch aufgenommen erscheinen. Aber dieselben müssen sich aus dem Grundprincip, in seinem realen Wirken und in dessen idealer Nachbildung im Erkennen, naturgemäss ergeben, wenn ein einheitliches System der Welterkenntniss zu Stande kommen soll. I. G. Fichte's Forderung und Einführung eines einheitlichen Principes und der Ableitung aller einzelnen Theile des Systems aus ihm soll nicht wieder ganz verloren sein. Allerdings kann es sich jetzt nicht mehr um reine Spekulation und um Construction ganzer Systeme a priori handeln; aber es wurde dabei auch das genetische Verfahren in die Wissenschaft eingeführt, das jetzt auch auf das Gebiet der Naturwissenschaft im Grossen übertragen ist und so grossartige und überraschende Erfolge erzielt. Für solch' ein genetisches Verfahren zur Erklärung zugleich im realen wie idealen Gebiete des Daseins haben wir die Weltphantasie als Grundprincip aufgestellt.

Betrachten wir nun Carrière's Aufstellungen kurz im Einzelnen. Er nimmt als eigentliches Weltwesen, als Realität des Daseins, letzte, unvergängliche Einheiten, Monaden oder Atome (Individuen) an. Da aber mit der Einerleiheit blos seiender Wesen oder Realen für Erklärung der Welt-thatsachen nicht auszukommen ist, so werden gleich zwei ganz verschiedene Arten von solchen Monaden oder Realen postulirt, selbstlose und selbstseiende. Streng genommen reicht diess doch nicht aus, da die Thierseelen wohl ebenfalls Monaden sein sollen, und doch weder als ganz selbstlos (unlebendig), noch als eigentlich selbstseiend (persönlich), wie die Menschenseelen aufzufassen sind. Lassen wir aber auch diess dahin gestellt sein, so ist doch klar, dass mit dieser Unterscheidung von zwei so wesentlich verschiedenen Klassen von Monaden der Dualismus, den man vermeiden will, doch beibehalten oder wieder eingeführt ist. Wesentlich verschieden! Denn die einen müssen Kräfte und Tendenzen (Triebe) in sich haben, die den andern unbedingt fehlen. Es ist also

kein blosser Gradunterschied angenommen, wie bei Leibniz, sondern eine feste Schranke zwischen beiden, so dass sie nur das Sein (Existiren) und den Charakter der Einheit oder Einfachheit mit einander gemein haben. Es ist ausserdem wohl die Frage zu erheben, ob man denn überhaupt berechtigt sei, für die Welt der Erscheinung und des äusseren und inneren Geschehens letzte Einheiten, einfache Individualwesen, Realen oder Monaden anzunehmen. Auf den ersten Blick scheint diess zwar ganz natürlich und berechtigt zu sein, da das Zusammengesetzte zuletzt auf Einfaches bei fortwährender Theilung führt und dieses voraussetzt. Allein diess ist zunächst nur ein Gedankenverlauf; die Frage ist, ob für die reale, räumlich-zeitliche Welt und ihre Erscheinungen ein Einfaches zur Erklärung gefordert werden dürfe oder könne. Uns scheint diess nicht der Fall, ja unmöglich zu sein. Nimmt man wirklich einfache Wesen an, so kommt man damit über die sinnliche Welt hinaus, um die Einfachheit zu gewinnen; dann aber kann man aus den gewonnenen einfachen Wesen eben die Welt der Sinnlichkeit nicht mehr ableiten. Nimmt man dagegen die letzten Real-Einheiten als so beschaffen an, dass die sinnliche Raumwelt und die Körper daraus abgeleitet werden können, dann hat man keine einfachen Wesen oder Realen mehr, sondern nur thatsächlich untheilbare oder ungetheilte, also räumlich ausgedehnte Atome, die nicht dem Wesen, sondern nur der Erscheinung und Erfahrung nach untheilbare Einheiten sind. Im ersten Falle können nur noch Seelen-Atome oder geistige, unräumliche Individuen angenommen werden und es bedarf selbstloser Monaden gar nicht mehr. Denn die stoffliche Raumwelt ist nur eine Einbildung oder Function jener (eine Function, deren Möglichkeit freilich auch nicht einzusehen ist, denn woher soll unsere Sinnlichkeit kommen, deren Produkt oder Phänomen die stoffliche Welt sein soll?). Im zweiten Falle kann auch das geistige Geschehen nur als Fiction oder verschwindender Schein des Materiellen aufgefasst werden, wie es bei den Materialisten

der Fall ist. Das, was nach unserer Erfahrung beides in sich vereinigt, was zugleich räumliche Gestalten bilden und geistigen Gehalt in sich schliessen kann, ist die Phantasie im Menschen, welche Eine ist, aber sich in unendlicher Fülle von innerlichen Bildern, Vorstellungen, Gedanken producirend oder aufnehmend bethätigen kann. Soll also ein Urwesen oder Urprincip der Weltgestaltungen, der sinnlichen wie geistigen postulirt werden, das eine Einheit bildet und doch in unendlicher Fülle von Gestaltungen producirend sich erschliessen kann, und zwar real und ideal, räumlich und psychisch — so ist es nach Analogie der menschlichen Phantasie zu denken. Daraus ist dann auch möglich zu erklären, wie die Sinne mit dem Gehirn als produktive Kräfte aus den Verhältnissen stofflicher Substrate die Zwischenwelt sinnlich-psychischer Art, nämlich von Tönen, Formen, Farben produciren. Denn allerdings ist richtig, dass ohne Ohr es keinen Ton gäbe in der Natur, ohne Auge keine Farbe u. s. w. Aber die Sinne selbst mit diesen Fähigkeiten wollen erklärt, wollen so weit als möglich begriffen sein in ihrer Entstehung und Thätigkeit in Wechselwirkung mit den objectiven Naturverhältnissen. Wie kann z. B. das Ohr entstehen, das wie ein Künstler aus gegebenem Material den Ton gestaltet? Diess erfordert selbst eine schaffende, bildende Potenz, wenn auch freilich die Sinne nicht willkürlich thätig sein, nicht aus Allem Alles machen können. Wenn aber das Ohr nicht beliebig Töne, das Auge nicht willkürlich Farben hervorbringen kann, sondern an bestimmte reale Verhältnisse gebunden und selbst in der Einrichtung vom stofflichen Material bedingt ist, — das Entscheidende ist doch die gestaltende, schaffende Potenz selbst, von welcher schliesslich die Organe zur Wahrnehmung der sinnlichen Welt ausgehen und der sie eigentlich dienen. Aus Atomen und Monaden in ihrer Vereinzelung lässt sich diess nicht erklären. Diess erkennt Carrière selbst an und desshalb postulirt er noch andere wirkende Potenzen oder Gesetze als Erklärungsprincipien.

Dahin gehören zunächst sog. Typen, Schemata, Gattungs-Wesen. Allein es ist fraglich, ob diese zur ersten Annahme, zur Behauptung von Monaden, und zwar eigengearteten Monaden passen, ob sie damit vereinbar sind. Uns scheint diess nicht der Fall zu sein. Besondere Typen oder Gattungspotenzen sind unnöthig, wenn die Monaden selbst in sich schon fertig und eigengeartet sind; sind sie aber wirklich nöthig, müssen die Monaden erst ihre Beeinflussung erfahren, um Principien der Organisationen oder des Lebens von bestimmter Art zu werden, dann kann ihre organische Eigenart nicht mehr behauptet werden; denn sie können dann nur ein noch unbestimmtes Bildungs-Material sein. Und was sollen die Typen, Schemata oder die allgemeinen Gattungswesen eigentlich sein? Einzelne Monaden, die man doch zum eigentlichen Princip des Seins wie des Geschehens oder Werdens machen will, können sie nicht wohl sein; also jedenfalls, wenn sie wirken sollen, allgemeine Mächte, Potenzen oder Gesetze, und zwar nicht einfach wirkende, sondern Form-Gesetze oder Kräfte. Demnach das, was wir als reale Phantasie bezeichnet haben und was Carrière selbst gelegentlich so nennt, ohne damit Ernst zu machen im Grossen wie im Kleinen. — Auch der Descendenztheorie huldigt Carrière, wie er ausdrücklich versichert, selbst die Darwin'sche Fassung derselben nicht unbedingt ausschliessend. Ganz gut. Aber die Descendenzlehre schliesst ihrerseits wieder die Annahme fester, starrer Typen (die realen, unveränderlichen, gleichsam dogmatischen Formeln) wenigstens als wirkende Principien, wenn auch nicht geradezu als Resultate, aus, verlangt die Möglichkeit der Aenderung derselben und das Hervorgehen der Einen Arten aus den andern. Sie hebt also das Frühere, was zur Erklärung der Arten beigebracht worden, wieder auf; und zwar nicht blos die Typen, sondern auch noch die apriorisch eigenartigen Monaden, so dass diese nun bereits eine doppelte Aufhebung gefunden haben. Weiter aber postulirt Carrière zur Hervorbringung, zur Verwirklichung neuer Arten und insbesondere

des Menschengeschlechtes auch ein Eingreifen einer höheren Macht, eines göttlichen Willens, also ein gewisses Wunderwirken. Aber diess ist, abgesehen von andern Bedenken, wieder nicht vereinbar mit der Descendenzlehre, die ein wunderbares Eingreifen für unnöthig und unstatthaft erklären muss. Entstehen die Arten durch Wunder (gegen deren Annahme sich doch der Verfasser sonst erklärt), dann brauchen wir keine Descendenz, keine Typen und keine eigengearteten Monaden; gibt es Eines von diesen, dann brauchen wir keine Wunder — am wenigsten für den allgemeinen Naturprocess. Wenn endlich Carrière das All' Eine oder Gott selbst die ganze Natur, im Grossen und Einzelnen, durchwalten, in Allem wirken, und Seele oder Geist der Welt sein lässt, — dann brauchen wir am allerwenigsten auch noch Wunder, d. h. ein besonderes göttliches Eingreifen, da dann doch das allgemeine göttliche Wirken in Allem hinreichend sein muss. So macht ein Erklärungsprincip immer das andere überflüssig, oder erscheint um dieses willen als unzulässig. Was übrigens die Annahme eines göttlichen Allwaltens oder der Bethätigung Gottes als Weltseele und das Streben betrifft, Pantheismus und Theismus, wenn nicht auch noch Polytheismus mit einander zu verbinden, so hat diess immerhin sein Bedenkliches. Sogleich dem einfachen religiösen Gefühl widerstrebt es, Gott, den vollkommensten Gegenstand des Glaubens und der Verehrung, in den unendlichen, oft so grauenvollen Weltprocess verflochten zu denken, und direct in das Allgemeine wie in das Einzelne mit all' diesen Unvollkommenheiten, physischen Uebeln und psychischen Gebrechen eingreifen zu lassen. Eine Gottheit, die in dieses wilde, unendliche Getriebe mit all' dem schrecklichen, erbarmungslosen Geschehen thätig verflochten erscheint, entspricht unserer Idee von Gott keineswegs, sondern nur etwa den unvollkommenen Vorstellungen bei noch rohen Völkern; entspricht insbesondere nicht der gemüthvollen Vorstellung von Gott, wie sie Christus selbst in das Bewusstsein der Mensch-

heit einzuführen strebte, wenn auch freilich die kirchlichen Systeme später aus Gott wieder einen strengen, grausamen, erbarmungslosen Tyrannen gemacht haben. Allerdings muss man auf theistischem Standpunkt Gott auch als Welturheber, ja als Weltgrund, von dem die Gesetze und Kräfte des unendlichen Weltprocesses ausgehen, auffassen; und diese Auffassung war in der Menschheit die erste und übermächtigste. Aber nachdem allmählich eine höhere Vorstellung von Gott gewonnen worden, wurde sie zurückgedrängt und als unangemessen in den reiner gestimmten religiösen Gemüthern aufgegeben. Und wir müssen gestehen, dass wir noch jetzt beide Vorstellungen: Gott als allgemeinen Weltgrund und Quelle der nothwendig wirkenden Weltkräfte einerseits, und Gott als absolutes Ideal der menschlichen Vernunft anderseits nicht vollständig zu vereinigen vermögen. Gott, wie er christlich ideal aufgefasst wird, und der grosse Naturprocess und sein grausames Spiel mit Leben und Leiden der Wesen, sowie die unendlich drangsalvolle Menschengeschichte stehen für uns noch nicht in Harmonie. Für uns! wenn auch wohl an sich. Diess ist aber für uns ohne Bedeutung, da wir nur nach unserer Einsicht zu urtheilen berechtigt sind. So müssen wir uns lieber bescheiden, als vorschnell für dieses Gebiet Behauptungen aufstellen, die nicht begründet werden können.

Wenn Carrière doch einmal nicht in Abrede stellt, dass die Welt sich selbst entwickeln, dass wenigstens das Einzelne, insbesondere der Mensch sich selbst gewinnen muss durch eigene Bethätigung; wenn er von einer reichen schöpferischen Phantasie der Natur, von einer Kraft, die sich in ein System von Kräften entfaltet, von einem Schöpfungsplan (also einer allgemeinen teleologisch-plastischen Potenz), von einer Descendenz der Arten u. s. w. spricht, so ist in der That nicht abzusehen, welchen entscheidenden Grund er noch gegen die Annahme einer schöpferischen Weltphantasie haben kann, die wir als Princip aufstellen.

Ein Princip, das Einheit ist und zugleich in eine unendliche Vielheit schöpferisch sich besondert und als Princip der Individualisirung im Zusammenwirken mit den Naturverhältnissen nach ursprünglicher Tendenz die Arten hervorbringt. Es ist diess das immanente Weltprincip, das in den unendlichen Weltprocess mit all' seinen Peripetien selber eingeht, sich in allen behauptet und immer höhere Besonderungen gewinnt. Der Weltprocess hat dabei in der That eine reale Bedeutung und erstrebt ein Ziel; ist nicht mehr als ein blosses Spiel mit fix und fertigen Monaden aufgefasst, die immer nur wie aus- und angekleidet werden und doch nicht aus sich heraus zu höherer Artung kommen, weder anfangend noch aufhörend. Unsterblichkeit freilich, oder vielmehr Unvergänglichkeit ist bei der Monaden-Hypothese leicht und bequem zu behaupten — aber Unvergänglichkeit von Stoff und Kraft ist auch bei dem Materialismus festzuhalten, ohne dass diess ein besonderer Vorzug wäre. Was aber die Unsterblichkeit der Menschenseelen betrifft, so bildet unser Weltprincip kein Präjudiz dagegen; denn gerade sie kann (wie schon angedeutet wurde) als das Ziel betrachtet werden, das durch den grossen Welt- oder speziell durch den ganzen Lebensprocess auf dieser Erde erreicht werden mag.

3. H. Ulrici's Weltanschauung ist zwar der der Vorigen verwandt, und sein Streben den Materialismus und extremen Idealismus zu widerlegen und einen Ideal-Realismus dafür geltend zu machen, ist das gleiche. Dennoch aber hat sowohl seine Principienlehre als auch die Ausführung im Einzelnen so viel Eigenthümliches, dass wir auch bei ihm etwas länger verweilen müssen.*)

Auch er nimmt eine Fülle letzter, untheilbarer Einheiten oder Kraftcentren wenigstens als Grundelemente, wenn nicht

*) S. Gott und die Natur von Dr. Hermann Ulrici. Leipzig. Weigel. 1862. Und: Leib und Seele. Gründzüge einer Psychologie des Menschen. Von Dr. Hermann Ulrici Leipz. T. Weigel 1866.

als Principien aller sinnlichen Gestaltung wie geistiger Thätigkeit an. Und auch er unterscheidet zwei Hauptarten solcher Kraftcentren oder Mittelpunkte von Kräften, wovon die Eine zur erscheinenden Materie sich verbindet, die andere sich eine körperliche Organisation schafft, um sich mehr oder weniger psychisch zu bethätigen. Die eigentlichen physikalischen Atome, welche die Materie constituiren, indem sie sich zu Gruppen (Molekülen) verbinden und dadurch in Erscheinung treten, sind Kraftcentren, deren Grundkräfte die des Widerstandes und der Erhaltung bilden. Von ihnen unterscheiden sich die Kraftcentren, welche sich als Seelen bethätigen. Diese sind nicht aus Atomen zusammengesetzt, sondern in sich continuirliche, ungetheilte Kraftwesen, die auch nicht als Fluidum aufzufassen sind, da ein solches immer als Complex discreter Theilchen oder Atome zu denken wäre, womit die Einheit des Seelenwesens und seiner Bethätigung unvereinbar wäre. Als Grundkräfte der seelischen Kraftcentren werden die Kraft der Ausdehnung und der Umfassung (Anziehung) bezeichnet, welche zugleich den stofflichen (aber nicht materiellen) Grund der Seelen bilden sollen, wodurch diese eben eine der materiellen Welt zugewendete Seite haben. Als die eigentlich specifisch seelische Grundkraft aber wird die Kraft der Unterscheidung angenommen, von welcher behauptet wird, dass sie sich schon bei der Bildung der körperlichen Organisation in der Erfassung und Durchdringung der (materiellen) Atome bethätige. Doch wird allerdings auch noch von einer Bildungskraft (vis plastica) gesprochen, die sich dabei und in Folge davon auch noch bei eigentlich psychischen Erscheinungen als thätig erweise. Demgemäss müssen sich also die Kraftcentren, welche Seelen sind, von den Atomen, durch welche blos Materie gebildet werden kann, auch insbesondere dadurch unterscheiden, dass sie eine eigenthümliche Bildungskraft in sich bergen, wodurch die Grundkräfte der Ausdehnung und Umfassung Richtung und Ziel erhalten. Somit können die

seelischen Kraftcentren schon darum als eigentliche Monaden bezeichnet werden. Was die Herkunft derselben betrifft, so lässt Ulrici sie durch Generation entstehen. Die Kraft des Seelenwesens wird nämlich nicht als eine blos locale oder punktuelle, sondern als eine den ganzen Organismus durchdringende angenommen, demnach auch als eine im Generationssystem waltende, so dass sie auch Saamen und Ei durchwohnt und sich im Erzeugten zu neuer Einheit concentrirt. Die Erzeugung soll demnach geschehen durch Kraftmittheilung, ohne dass die Kraft der elterlichen Seelen dadurch verbraucht wird oder schwindet, — in ähnlicher Weise, wie etwa der Magnet das Eisen magnetisch macht, ohne selbst seine Kraft zu verlieren. Und wie Stahl bei längerem Bestreichen mit dem Magnet wirklich selbst magnetisch bleibt, so theilen sich die psychischen Kräfte der elterlichen Organismen dem neuen Organismus mit, dessen Moleküle von den expansiven Seelenkräfte jener durchdrungen werden. — Bezüglich der Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seelen stellt Ulrici keine bestimmte (wissenschaftliche) Behauptung auf, doch nimmt er die Möglichkeit an, dass die Seelen nach dem Tode des Leibes in einer Art von Schlafzustand fortdauern und unter Umständen wieder zu neuem Leben erweckt werden können.

Was die Kräfte der Seelen, (insbesondere der menschlichen) und deren Bethätigung betrifft, so ist für Ulrici, wie schon bemerkt, die eigentlich oder specifisch seelische Grundkraft die Kraft der Unterscheidung; durch sie soll eigentlich die Seele, speciell die menschliche Seele ihren eigenthümlichen Charakter erhalten, oder das sein, was sie ist, und durch sie sollen alle Functionen der Seelenkräfte bedingt sein. Schon bei der Bildung der körperlichen Organisation soll die Kraft der Unterscheidung sich bethätigen, obwohl hinwiederum auch, wie schon erwähnt, eine Bildungskraft (vis plastica) dabei, sowie bei der Erhaltung des Organismus thätig gedacht wird. Auch noch von einer Lebenskraft ist die Rede, von welcher unbestimmt bleibt, ob sie mit der

Seele selbst in der Wurzel Eins sei oder nicht. Insbesondere aber wird die Empfindung, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein, das Spiel der Vorstellungen und das Denken auf die Thätigkeit des Unterscheidungsvermögens zurückgeführt. Freilich wird dieses Vermögen in so weitem oder vielmehr unbestimmten Sinne gefasst, dass ihm nicht blos eigentliche Unterscheidung und insofern Trennung, sondern nicht selten auch wieder Verbindung, Synthese zugeschrieben wird!

Was das Bewusstsein und Selbstbewusstsein betrifft, so wird vor Allem die Auffassung Herbart's und anderer Philosophen bestritten, dass dasselbe verschieden sei von den Vorstellungen, gleichsam ein innerer, an sich leerer, lichter Raum sei, den die selbstständigen Vorstellungen füllen, in den sie eintreten, sich darin drängen, verbinden, sich zu behaupten suchen, über die Schwelle desselben gedrängt werden, wieder eintreten u. s. w. Das Bewusstsein ist ihm mit den Vorstellungen selbst verbunden, wird von diesen und der Unterscheidungskraft hervorgebracht und mit diesen selbst aufgehoben. Dasselbe, sowie das Selbstbewusstsein ist nach Ulrici wesentlich Produkt des Unterscheidungsvermögens, durch dessen hochgradigeMacht und Entwicklung sich auch die Menschennatur von der thierischen unterscheidet, so sehr, dass selbst den höheren Thieren kein eigentliches Bewusstsein zugeschrieben werden könne. Das Unterscheidungsvermögen selbst, das im Centrum der Seele seinen Sitz hat, soll aus der eigentlichen Grundkraft des Seelenwesens, nämlich der Ausdehnung und der Zurückbewegung, also durch diese Doppelbewegung bedingt sein, durch welche auch Empfindung entsteht und sich zur Perception, zur eigentlichen Wahrnehmung und Vorstellung steigert. Das Unterscheiden, auf dem alles Vorstellen beruht, involvire und setze voraus, dass die Seele einer reflexiven Selbstbewegung fähig sei; es sei implicite selbst eine reflexive Bewegung, denn es sei nicht nur ein Scheiden der Empfindungen u. s. w. von einander und von der Seele selbst, sondern zugleich

ein Aneinanderhalten, ein Beziehen derselben auf einander, und in diesem Beziehen bewege sich die Seele zwischen den beiden Empfindungen gleichsam oscillirend in einer zwischen dem Centrum und den beiden Empfindungspunkten auf- und ablaufenden Bewegung hin und her. Das Bewusstsein wird auch mit der Aufmerksamkeit in nächste Beziehung gebracht und beides wird als Thätigkeit der Seele, näher: als eine Thätigkeit des Unterscheidens aufgefasst. Und zwar realisirt sich das Bewusstsein, wie bemerkt, zugleich mit der Vorstellung als Inhalt des Bewusstseins, indem es gerade dadurch entsteht, dass die Seele ein Gegenständliches als Vorstellung oder eine Empfindung oder Gefühl von sich unterscheidet. Dieses Bewusstsein, so weit es reicht, begleitet also nur das Thun und Leiden der Seele, denn es beruht ja eben nur auf einem Unterscheiden gegebener Bestimmtheiten und Functionen, gegebener Wirkungen und Wirkungsweisen der Seele. Das Selbstbewusstsein beruht auf der centripetalen Richtung der Grundkraft der Seele, wodurch diese gleichsam zu sich selbst zurückkehrt. Bewusstsein und Selbstbewusstsein verhalten sich zu einander wie äusseres und inneres Leben der Seele. Das Bewusstsein bezieht sich auf die Aussenwelt und hat an ihr das Object seiner Functionen, den Inhalt seiner Vorstellungen; das Selbstbewusstsein hat es mit der Seele selbst zu thun und gilt ihren eigenen Zuständen und Thätigkeiten. Grund und Quell von beiden aber ist eben das Unterscheidungsvermögen. Es ist das Sich-in-sich-Unterscheiden, durch das die Seele sich von ihren eigenen Bestimmtheiten und Zuständen, von ihren eigenen Empfindungen, Gefühlen, Trieben u. s. w. unterscheidet, und eben damit werden diese auch immanent gegenständlich d. h. Vorstellungen. — Wir müssen darauf verzichten, auf die übrigen Untersuchungen und Aufstellungen Ulrici's in Betreff der psychischen Kräfte und Thätigkeiten näher einzugehen, da wir es hier nur mit der Principienfrage zu thun haben und nur dieser eine kurze kritische Betrachtung widmen wollen.

Im Allgemeinen huldigt auch Ulrici, wie man sieht, einer Art Monadenlehre, d. h. nimmt letzte untheilbare Einheiten oder Wesen an, die er ebenfalls in zwei verschiedene Arten theilt, in solche, die nicht Seelen sind oder werden können, sondern nur die erscheinende Materie constituiren, und in solche, die fähig sind sich eine Organisation anzubilden und allenfalls sich psychisch zu entwickeln. Aber schon bei der näheren Bestimmung dieses Unterschiedes mangelt es einigermassen an Klarheit und Schärfe. Die seelischen Kraft-Centren sollen sich dadurch von den Atomen unterscheiden, dass sie in sich continuirlich seien, nicht aus discreten Theilen constituirt. Allein so beschaffen sind auch die Atome selbst; denn nur die Moleküle sind selbst zusammengesetzt, bestehen also aus Theilen, den Atomen nämlich. Ferner sollen die Atome ihrem Wesen nach als Kraftpunkte nur Widerstandskraft sein; blosse Widerstandskraft, die durch Combination dann nothwendig als Materie (mit dem Trägheitsgesetz) erscheint. Die Kraft-Centren dagegen, welche Seelen sind, sollen zugleich (neben dem Stofflichen der Widerstands- oder Selbstbehauptungskraft) die Kraft der Ausdehnung und Umfassung, sowie der Zurückziehung besitzen. Allein es ist doch auch wieder von physikalischen und chemischen Kräften der Materie, also auch der Atome die Rede, so dass sie mehr Kräfte besitzen als blos die des Widerstandes und über sich hinauswirken, da sich doch Verhältnisse zwischen ihnen bilden. Wiederum aber genügt die Kraft der Ausdehnung und Umfassung bei den Seelen-Centren nicht, um sich eine bestimmte, eigengeartete Organisation anzubilden, und seelisch zu wirken. Denn das blosse Ergreifen, Durchdringen und Umfassen genügt noch nicht, um die teleologische Gliederung und plastische Gestaltung der organischen und lebendigen Wesen zu erklären. Diess soll nun durch die Unterscheidungskraft, als der eigentlich specifisch seelischen Grundkraft bewirkt werden, durch deren Grade auch der Unterschied zwischen

Thier- und Menschen-Seelen bedingt sein soll. Bei all' dem aber sollen die seelischen Kraftcentren als stoffliche, wenn auch nicht materielle Grundlage und Substanz, die Widerstands- oder Selbstbehauptungskraft besitzen, wie die Atome. Wollen wir aber diess zugeben, dann ist schwer oder vielmehr unmöglich, anzunehmen, was über den Ursprung der Seelen behauptet wird. Diese sollen nämlich durch Zeugung entstehen, also durch eine Neusetzung hervorgebracht werden; und zwar dadurch, dass die Seelen-Kraft der Eltern, die den ganzen Organismus durchdringt, auch im Saamen und Ei wirke und durch Verbindung von beiden ein neues Seelen-Centrum hervorbringe. Wenn aber das Seelen-Centrum ein stoffliches Wesen ist, so muss durch die Generation nicht blos ein neues Kraft-Centrum, sondern ein neuer Stoff erzeugt werden (wenn auch nicht Materie) — was schon naturwissenschaftlich als unannehmbar erscheint. Sollen die Seelen wirklich durch Generation entstehen, dann können sie nur als neue, zunächst teleologisch und plastisch wirkende Energien, Kraftwesen oder Kraft-Combinationen aufgefasst werden, also als Prodrukte der Bildungspotenz (vis plastica), oder wie wir sagen, der objectiven, real wirkenden Phantasie. Wird aber ihr Wesen im Fundament als atomistisch oder stofflich aufgefasst, dann müssen sie auch gleichen Ursprung haben, wie man ihn den Atomen zuschreibt, müssen entweder als unentstanden betrachtet, oder schon als ursprünglich, d. h. vor dem eigentlichen Weltprocess gegeben oder übernatürlich gebildet angenommen werden. Sollen sie mit solch' stofflicher Natur im Weltlauf selbst in Folge der Generation entstehen, so kann das ebenfalls nur übernatürlich, durch ein Wunder geschehen.

Wie schon bemerkt, wird die Unterscheidungskraft als die eigentlich specifisch psychische Kraft der seelischen Centren betrachtet und geltend gemacht. Ja sie erscheint bei Ulrici als das eigentliche Factotum des ganzen physischen und geistigen Lebens; denn schon die Bildung der Organi-

sation soll dadurch stattfinden, dann die Empfindung, das Bewusstsein und Selbstbewusstsein nebst den Vorstellungen, dann deren Verhältniss zu einander, das Denken u. s. w. durch sie entstehen. Allein die Kraft der Unterscheidung als solche, so wichtig sie jedenfalls ist, vermag diess Alles nicht zu leisten. Das Unterscheiden setzt zwei Dinge oder zwei Momente voraus, die als nichtidentisch gesetzt, von einander getrennt, gegenseitig von einander negirt werden. Es ist eine Verhältnissbestimmung. Damit aber eine solche stattfinden kann, ist eine eigentlich positive Thätigkeit, eine setzende und bildende nothwendig; denn dadurch erst entsteht etwas im Bewusstsein und ist etwas da, was unterschieden werden kann. Diess erfordert daher eine positive, synthetische Potenz, eine Gestaltungs- oder innere Bildungskraft, wie sie in der Kraft der Anschauung, Vorstellung der Combination der Vorstellungen u. s. w. erscheint, und die wir mit der allgemeinen Bezeichnung „Phantasie“ belegt haben. Eben so wenig kann das Bewusstsein aus blosser Unterscheidung entstehen oder blosse Unterscheidung sein. Dass nicht jede Unterscheidung Bewusstsein ist, wird schon durch die Thatsachen bezeugt, und Ulrici selbst nimmt dieses an, da er auch von einer unbewussten Unterscheidung spricht. Aber auch wenn die Kraft der Unterscheidung Vorstellungen bilden könnte, so würde damit das Bewusstsein noch nicht gegeben sein; denn die Vorstellungen sind vom Bewusstsein doch ganz klar unterschieden, da doch das Bewusstsein als identisches beharrt, während die Vorstellungen wechseln, darin erscheinen und verschwinden mit oder ohne Willen. Ausserdem sind die Vorstellungen wohl grösstentheils dem Willen unterworfen in Bezug auf Entstehung und Combination, dagegen das Bewusstsein ist durchaus unabhängig davon und ist insofern nicht als Thätigkeit, sondern als Zustand zu betrachten.

Es entgeht übrigens Ulrici im Grunde selbst nicht, dass mit der blossen Unterscheidungskraft als solcher nicht auszu-

kommen und nicht Alles zu erklären sei. Daher stattet er schon diese Kraft der Unterscheidung mit Fähigkeiten aus, die ein positives Moment enthalten. Er fasst sie gelegentlich auf als Kraft der Verbindung, Aneinanderreihung u. s. w., also als synthetisches Vermögen, das die Dinge resp. Vorstellungen und Bilder setzt und verbindet, nicht blos unterscheidet. Dieselbe kann also richtiger Weise nicht als Unterscheidungs-Kraft bezeichnet werden; denn das Setzen und Verbinden oder Bilden ist das Erste, das Unterscheiden ist das nebenher Gehende, das was sich bei der richtigen positiven Thätigkeit wie von selbst ergibt. — Ausserdem aber lässt Ulrici auch noch eine besondere Bildungs- und Einbildungskraft gelegentlich eine grosse Rolle spielen. Schon im leiblichen Organismus nimmt er ja, wie schon bemerkt, eine besondere Bildungskraft (vis plastica) als das wirkende Princip an, das wohl als Träger der Unterscheidungskraft zu betrachten ist, die ja auch schon bei der Bildung der Organisation sich bethätigen soll. Weiterhin aber wird der Einbildungskraft auch für die psychische Thätigkeit des Menschen eine nicht unbedeutende Rolle zugesprochen und davon noch die Phantasie unterschieden in der speciellen Bedeutung eines Vermögens für Wahrnehmung und Gestaltung des Idealen, insbesondere im Gebiete der Kunst — obwohl der Unterschied nicht strenge festgehalten wird. Auch für die Sinnesthätigkeit wird die Phantasie als Grundkraft betrachtet; ja selbst das sonst allmächtige Unterscheidungsvermögen erscheint einmal als von derselben bedingt. Und da der leibgestaltenden Macht (vis plastica) auch die Bildung des Bewusstseins, der bewussten Thätigkeit zuerkannt wird, so erscheint also die Einbildungskraft (Phantasie) auch hiebei thätig — da beide als dem Wesen nach Eine und dieselbe Potenz genommen werden. Da sollte man in der That meinen, es müsste diese Bildungs- und Einbildungskraft, nicht aber das Unterscheidungsvermögen als Grundkraft der Seele geltend gemacht werden! In der That findet sich eine Stelle, derzufolge unleugbare physiologische wie psychologische

Thatsachen mit innerer Nothwendigkeit zu dem Schlusse zu führen scheinen, dass eine gestaltende Kraft der Seele nicht nur ursprünglich inne wohnt, sondern auch die Entwicklungsstadien der Seele bedingt und ihnen entsprechend in vierfach unterschiedener Weise sich äussert. Zuerst wirke dieselbe unbewusst und unwillkürlich, zusammen mit der Lebenskraft und bedingt durch die gegebenen Stoffe und die Thätigkeit des Mutterorganismus als vis plastica nach einem immanenten Schema als normativen Princip bei dem Aufbau des leiblichen Organismus; hierauf wirke sie, ebenfalls noch unbewusst und unwillkürlich, aber doch schon mit mehr Spontaneität, zusammen mit der unterscheidenden (das Bewusstsein vermittelnden) Thätigkeit als Kraft der Veranschaulichung, als vis intuitiva, indem sie den einfachen Sinnesempfindungen die Form der Anschauung gibt, sie zu intelligiblen Objecten zusammenfügt und sie dadurch befähigt zu immanenten Vorstellungen der Seele zu werden, zugleich aber auch dieselben durch Worte verkörpert. Ferner: Zusammen mit dem Erinnerungsvermögen verknüpfe sie als Einbildungskraft im engeren Sinne die gewonnenen und fixirten Vorstellungen in mannichfaltigster Weise zu Reihen, Complexen, Gesammt- und Gemeinvorstellungen, Begriffen, Ideen, und erzeuge auch zu den sie erregenden Stimmungen und Gefühlen, Strebungen und Begehrungen, Absichten und Interessen die entsprechenden Vorstellungen. Am freiesten endlich wirke sie als Phantasie in jenem höheren Sinne des Wortes, als welche sie einerseits die ethischen Ideale formirt und wenn auch nur in schwankenden, unsicheren Entwürfen anschaut, andererseits von den ethischen Gefühlen erregt, von ethischen Ideen geleitet, alle Elemente des Vorstellungslebens, den gesammten vergangenen und gegenwärtigen Inhalt des Bewusstseins frei verwendet zu jenen höchsten und zugleich freiesten, weil über die Schranken der gemeinen Wirklichkeit sich erhebenden Productionen des menschlichen Geistes, zu jenen Werken der Wissenschaft und Kunst, der

heroischen Thatkraft und der religiösen Begeisterung, welche die ethischen Ideale in mannichfachster Form zur Darstellung bringen.

Trotz dieser Anerkennung der hohen, durchgreifenden Bedeutung der Einbildungskraft wird sie doch von Ulrici im Ganzen nur als Nebensächliches behandelt und die in positiver Beziehung unfruchtbare Unterscheidungskraft (die nur in der Fähigkeit der Einbildungskraft besteht, ihren positiven Gebilden auch die Negation beizufügen) behauptet das Uebergewicht, ja die Alleinherrschaft. Da sich nun aus ihr eben so wenig, wie aus den blossen Atomen und seelischen Centralkräften der Weltprocess im Grossen und Einzelnen ableiten oder erklären lässt, und es also an einem immanenten fruchtbaren Weltprincip fehlt, so nimmt auch Ulrici wie die andern Monadologisten zu übernatürlicher, göttlicher Wirksamkeit seine Zuflucht, um ein Wirkens- und Erklärungsprincip zu haben. Und zwar in der weitestgehenden Weise werden die Naturdinge und -Wirkungen auf directe göttliche Wirksamkeit zurückgeführt und daraus zugleich Beweise für das Dasein Gottes abgeleitet. Schon die Atome sollen als solche nicht möglich sein ohne directes göttliches Eingreifen zu ihrer Bildung. Das gleiche übernatürliche, metaphysische Einwirken soll ihre Verbindung, die Cohäsion, die Krystallbildung u. s. w. erfordern. Ferner im Grossen des Weltall's wird dieselbe göttliche Macht postulirt zur richtigen Vertheilung der Massen im Weltraum, damit die richtige harmonische Ordnung zu Stande kommen konnte. Ausserdem soll der Aether das Leuchten der unmittelbaren Einwirkung der Gottheit verdanken und auch die physikalischen Kräfte überhaupt sollen nur wirken können durch den besonderen Beistand Gottes. Bei den höheren Bildungen der Natur versteht sich die Nothwendigkeit von diesem dann um so mehr von selbst. — Im Grunde ist damit Alles was ist und geschieht in der Welt auf unmittelbares göttliches Wirken zurückgeführt; denn wenn schon das Atom-Sein göttliches

Eingreifen und Wirken erfordert, so wird das Kraft-Sein auch nicht möglich sein ohne dieses. Ist aber Kraft-Sein möglich, dann ist nicht einzusehen, warum nicht auch das Atom-Sein in gleicher Weise ohne Wunder möglich oder thatsächlich sein soll. Ulrici behauptet ausserdem ausdrücklich, dass das göttliche Wirken und das Gewirkte nicht verschieden, sondern identisch seien, dass der Act der Weltsetzung und das Sein der Welt in Eins zusammenfallen. Sonach gibt es keine Schöpfung, sondern nur ein ewiges göttliches Schaffen. Das Geschaffene *ist* nicht, sondern es *wird* nur immer ohne eigentlich zu sein. Man kann nicht einmal sagen, dass es ein Geschaffen-Werden gebe (als Welt), sondern nur ein Schaffen, eine göttliche Thätigkeit, die aber kein Werk fertig bringt, sondern nur sich selbst zum Zweck hat. — Sehen wir indess davon ab, so ist zu bemerken, dass ausser diesem theologischen oder metaphysischen Zuvielbeweisen auch sonst noch im Interesse der Wissenschaft gegen diese durchgängige Einführung von übernatürlicher Causalität in den Weltprocess Einsprache zu erheben ist. Es muss als fester Grundsatz für die wissenschaftliche Forschung gelten, nie eine übernatürliche Macht als Ursache für eine Wirkung einzuführen, so lange nicht mit voller Klarheit erkannt ist, dass es eine natürliche, weltimmanente Ursache dafür nicht gebe. Denn wo eine übernatürliche, wunderwirkende Ursache angenommen wird, hört die wissenschaftliche Forschung und das Recht der Wissenschaft auf. Und es ist bekannt, wie viel Hindernisse der wissenschaftlichen Forschung und natürlichen Erkenntniss der religiöse Glaube an unmittelbare göttliche oder dämonische Wirksamkeit in den Naturerscheinungen bereitet hat und sogar noch bereitet. Es galt für frevelhaft oder gottlos, Dinge und Geschehnisse als natürlich aufzufassen und näher zu untersuchen, welche vergöttert waren oder für unmittelbares Werk der Gottheit oder der Götter gehalten wurden. Wenn z. B. die physikalischen Kräfte nicht wirken können ohne directes göttliches Eingreifen, so stehen wir ja wieder da, wo man

den Zeus oder Jupiter mit Blitz und Donnerkeil bewaffnet dachte, und die elektrischen Erscheinungen in der Natur seiner unmittelbaren Thätigkeit zuschrieb! Abgesehen aber von der Gefahr für die Wissenschaft, ist solche Annahme unmittelbaren göttlichen Wirkens in den Natur-Dingen und Ereignissen auch der Reinheit des religiösen Glaubens keineswegs förderlich und ist dem Aberglauben ein weiter Spiel-Raum geöffnet. Je mehr die Natur-Vergötterung und Personificirung herrscht bei den Völkern, um so unvollkommener, sinnlicher, gröber ist ihr religiöser Glaube und Cultus und Alles, was damit in Verbindung steht. Diess ist doch kein sittlich-religiöser Zustand, den man wieder herbeiwünschen könnte! Denn die allenfalls grössere Lebendigkeit des religiösen Glaubens und die ergreifendere Sinnlichkeit des Cultus könnte doch sicher keine genügende Entschädigung sein für die verlorene rationale und ethische Reinheit des höher gebildeten Glaubens und Wissens! — Wenn Ulrici immer die Alternative stellt: Entweder blinder Zufall oder Gott, so ist diess nicht berechtigt; denn es besteht doch offenbar noch eine dritte Möglichkeit: Gesetzmässigkeit (Kraft und Norm in sich fassend), die doch eben so wohl ewig und thatsächlich sein könnte, als blinder Zufall! Diese dritte Möglichkeit als Thatsächlichkeit anzunehmen sind wir aber, wie bemerkt, im Interesse der Wissenschaft wie selbst auch des religiösen Glaubens berechtigt und genöthigt. Denn soll eine Wissenschaft möglich sein, so müssen feste Gesetze den Weltlauf beherrschen, nicht ein blos wunderbares göttliches Setzen; es sei denn, dass man dieses selbst als ein nothwendiges, unabänderliches Wirken betrachte und damit Gott und Welt identificire. Diess würde dann zwar die Wissenschaft retten, aber dafür den religiösen Glauben kaum fördern. Würde zudem Gott in allem Natur-Geschehen als direct wirksam angenommen, so müsste die Idee Gottes im menschlichen Bewusstsein wieder vollkommen sich ändern, müsste wieder einen naturalistischen Charakter annehmen, und den wilden

Naturmächten conform gestaltet werden. Man kann wohl die nothwendigen, ewigen Naturgesetze (Kräfte) als Naturgrund Gottes betrachten, aber erst dann, wenn man von Gott schon weiss, denn an sich verkünden sie nur sich selbst; wenn aber die Wirksamkeit selbst, die eigenthümlichen Bethätigungen derselben als unmittelbares göttliches Wirken aufgefasst wird, so nähert man sich offenbar der Naturvergötterung, oder der naturalistischen Auffassung Gottes. Angesichts solcher Schwierigkeiten wird es wohl gestattet und gerechtfertigt sein, nach einem weltimmanenten Princip zu forschen und den Versuch zu machen, den Weltprocess daraus zu erklären, wie wir gethan. Gegen das Dasein Gottes ist dadurch kein Präjudiz geschaffen, so wenig als durch die Naturwissenschaft, indem sie die natürlichen Vorgänge als natürliche und gesetzliche zu begreifen sucht.

Es haben sich noch manche monadologische Weltauffassungen in der Gegenwart geltend gemacht z. B. von H. Lotze, Th. Fechner, M. Drossbach, neuestens auch J. Bahnsen; dieser freilich in sehr verschiedener Weise durch seinen charakteriologischen Individualismus, u. A. Indess möge es bei der Darstellung und Würdigung der drei Genannten sein Bewenden haben, da wir glauben, dass das Wesentliche, was wir dagegen bemerkt haben, von allen andern ebenfalls gilt, wie verschieden auch sonst die Modifikationen sein mögen, die sie ihrem Monadologismus gegeben haben.

---

4. Monaden-Hypothese neuerer Naturforscher.

Auch von den Naturforschern der neuesten Zeit haben einige das Bedürfniss gefühlt, eine Art Monadologie zu versuchen, um die psychischen Erscheinungen der Natur aus letzten, weltimmanenten Principien erklären zu können. Sie erkennen, dass mit den Atomen, deren Lagerungen, Bewegungen, Combina-

tionen und Wechselwirkungen allein dieselben nicht zu erklären seien, so wenig, als aus den Principien der Mechanik durch Druck, Stoss, Kreisbewegung, Geschwindigkeit u. s. w. Insoferne hat der Streit um den Materialismus, der vor etwa zwanzig Jahren so lebhaft geführt wurde, eine Wendung selbst bei den Naturforschern herbeigeführt, welche dem Idealismus und der Philosophie günstig ist. Chemiker und Physiker huldigten vordem grösstentheils der Atomistik, so weit sie sich überhaupt um Principienfragen kümmerten. Nur pflegten die Chemiker wirkliche, materielle Atome anzunehmen, um die chemischen Actionen und Erscheinungen zu erklären, die Physiker dagegen begnügten sich meistentheils mit blossen Kraft-Centren und fassten also die Atome mehr nur als formale Mittelpunkte ausgehender und ankommender Wirkungen auf, da ihnen diess für ihr Erklärungs-Gebiet angemessener erschien. Als nun Männer auftraten, die durchaus darauf bestanden, auf dem Standpunkt der Naturwissenschaft auch psychologische und metaphysische Probleme und überhaupt das ganze Räthsel des Daseins lösen zu wollen — da zeigte sich bald, dass diess unmöglich sei, und man erkannte, dass wenigstens Empfindung und Bewusstsein mit den Mitteln der blossen Natur-Kräfte, wie die Chemie und Physik sie auffassen und erforschen, unerklärbar seien. Um indess nicht in den alten Dualismus zurückzufallen und die Forderung monistischer Weltauffassung zu befriedigen, versteht man sich dazu, der Materie selbst eine neue Eigenschaft oder Fähigkeit zuzutheilen: die Empfindungsfähigkeit, und als Träger derselben an Stelle der früheren Atome Monaden, allerdings noch von mehr physischer als metaphysischer Art, anzunehmen, sei es, dass man diese als letzte principielle Theile des Daseins gelten lässt, oder ihnen nur einen abgeleiteten, secundären Charakter zugesteht. Die Naturforscher mit philosophischem Geist huldigen in der Gegenwart fast insgesammt dieser Hypothese, wenn auch mit manchen Modifikationen. Wir wollen hier nur die Auffassungen von einigen kurz betrachten.

Mit besonderem Nachdruck hat in neuester Zeit W. Preyer das Postulat der Empfindungsfähigkeit der Materie geltend gemacht. Er gibt zu, dass die in der Naturwissenschaft üblichen Forschungsprincipien nicht ausreichen, um auch das Bewusstsein zu erklären und dass, um nicht auf die Erklärung dieses interessantesten und schwierigsten Phänomens verzichten zu müssen, die geltenden Grundsätze wesentlich umzugestalten seien. „Die Möglichkeit, sagt er, einer befriedigenderen einheitlichen, universalen Welt- und Lebens-Ansicht, die auch das Bewusstsein in den Bereich des Erklärbaren zieht, ist in der That schon gegeben: erstlich durch eine veränderte Fassung des Atombegriffs, wie sie von sehr verschiedenen Seiten neuerdings angeregt wurde — man muss dem Atom eine Innerlichkeit zuschreiben — sodann durch den Ausbau der Descendenztheorie und zwar vor Allem ihre Ausdehnung auf die unbelebte Natur.“*) Gerade wo das Mysterium des Lebens am dunkelsten wird, erlischt die Fackel der mechanischen Erklärungsversuche . . . das Empfinden, das Wollen, das Vorstellen als mechanische Vorgänge begreiflich zu machen, hierfür ist seit Begründung der Mechanik durch Galilei bis heute kein Anhalt gewonnen worden“.**) „So Erstaunliches die heutige mechanische Naturwissenschaft schon geleistet hat und so Grosses sie ohne Zweifel in ihrer jetzigen Form noch leisten wird, an diese Probleme reicht sie nicht. Die Grenzen des durch sie Erforschbaren sind überhaupt zu eng gezogen, als dass man bei ihnen in der Zukunft stehen bleiben dürfte. Nur wer an den Boden der jetzigen Mechanik unlösbar festgekettet, von ihren beispiellosen Erfolgen betäubt ist, kann leugnen, dass sie für sich allein unfähig ist, den Willen, die Empfindung jemals befriedigend zu erklären, nur ein solcher kann

*) Ueber die Erforschung des Lebens. Von W. Preyer. Jena 1873 S. VI.

**) A. a. O. S. 36.

sich bei den Unverständlichkeiten „Kraft und Stoff" beruhigen oder andererseits behaupten, weil die Mechanik den Willen nicht erklären könne, sei er überhaupt unerklärbar. Es ist freilich viel leichter und viel bequemer, möglichst viele Dinge mechanisch zu erklären, als Gesetze aufzufinden, die unabhängig von aller Mechanik richtig bleiben."*)

Preyer schreibt also den Atomen ein „Inneres" zu, wie wir sehen und will dadurch der Naturforschung die Möglichkeit sichern, auch die psychischen Funktionen zu erklären. Diese Atome sind also vielmehr Monaden als Atome im üblichen Sinne des Wortes, in welchem sie nur ein rein äusserliches, raumerfüllendes kleinstes Stoffwesen bedeuten. Ausser den chemischen und physikalischen Eigenschaften wird dem Stoffe auch Empfindungsfähigkeit zugeschrieben, die wenigstens der Anlage nach oder potentiell uranfänglich und immer da sein muss, aber zur Verwirklichung, zur Actualität nur kommt, wenn die entsprechenden Stoff-Combinationen eintreten. Diess geschieht nur im Lebendigen. Das Lebendige aber kann nicht etwas ganz Einfaches sein, sondern muss eine innere Anordnung von Theilen, die sich in innerer Bewegung befinden, in sich schliessen, und nicht das Stoffliche an sich lebt, sondern nur Körper. Das Leben aber ist ebenfalls uranfänglich, ist niemals auf Erden erst entstanden; es gibt keine generatio spontanea, keine Entstehung des Lebendigen aus den blossen Stoffen ohne Saamen und Eltern. Vielmehr ist das Lebendige das Ursprüngliche und die sog. unorganischen Naturprodukte (das Todte) sind als die Zerfallstücke des Organischen zu betrachten. Aber die Thiere und Pflanzen und selbst die sog. Protisten sind nicht das Ursprüngliche, sondern setzen selbst ein noch ursprünglicheres und einfacheres Leben voraus, sind aus diesem erst durch Entwicklung oder Differenzirung entstanden. Auch die Moneren sind also nach Preyer nicht die ersten, ursprünglichen organi-

*) A. a. O. S. 40.

schen Bildungen; sie, aus denen die höheren Thiere abzuleiten sind, müssen selbst schon aus lebenden und empfindungsfähigen Gebilden abgeleitet werden, da Empfindungsfähiges nicht aus Empfindungsunfähigem, Lebendes nicht aus Unlebendigem, Anorganischen stammen kann. Diese noch ursprünglicheren Gebilde, die ebenfalls schon zu den organischen und lebendigen Bildungen gehören, sind zu denken als noch weniger in ihrer Organisation differenzirt, als noch mit polydynamen Organen versehen; d. h. sind so geartet, dass dieselben Organe viele Verrichtungen zugleich besorgen, die bei Vervollkommnung der Organismen durch weitere Differenzirung an mehrere vertheilt, damit aber zugleich auch vervollkommnet werden. — So fordert also Preyer von der Physik und Chemie, dass sie den Begriff der Materie um die Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit bereichert denken, die innerhalb des lebendigen Organismus zur Bethätigung komme; von der Biologie aber, dass sie den Begriff des Lebens erweitere noch über das sog. Protoplasma hinaus, auf bisher unbekannte, als unentstanden zu denkende Gebilde der Natur.*)

Was zunächst die letztere Forderung oder Annahme betrifft, so steht sie mit unserer Erklärung aus schaffender oder bildender Weltphantasie ganz wohl im Einklang. Auch nach dieser ist anzunehmen, dass die Entwicklung des Organischen und Lebendigen nicht gleich mit fix und fertig auftretenden Organismen begann, sondern vielmehr mit einer noch unbestimmteren, allgemeineren Organisations-Phase, die erst allmählich zum Stadium bestimmter, concreter Organismen überging und damit auch den zuvor allgemeineren Organisationscharakter der Materie beschränkte, concentrirte und den übrigen Theil derselben erst recht eigentlich als

*) S. „Kosmos“ Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung etc. (Leipz. Günther) 1877 Okt. — Dez. H. S. 204 ff. „Ueber den Lebensbegriff.“

unorganisch erscheinen liess. Insofern sind wir auch nicht unbedingt gegen die Annahme, dass der Zustand der Organisation der frühere war und die unorganische Materie gleichsam aus den Zerfallstücken des Organischen bestehe. Wenigstens ist die allgemeine Organisationsmacht (wenn auch in noch unbestimmteren Zustand) als uranfänglich zu denken, welche dann durch Concentration und Fortbildung immer concreter und stärker geworden ist. — Dagegen die Empfindungsfähigkeit der Materie scheint uns nicht ganz klar gedacht zu sein. Sie wird als Eigenschaft (Anlage) der Materie selbst gedacht wie die chemischen und physikalischen (mechanischen) Eigenschaften derselben, soll aber actuelle, wirkliche Empfindung erst werden im Lebendigen. Das Leben selbst aber wird nicht als etwas Einfaches und nicht als Eigenschaft der Materie als solcher aufgefasst, sondern nur als eine durch besondere »Anordnung« des Materiellen bestimmte Bewegung und Veränderung desselben. Aber was ist diese Empfindungsfähigkeit der Materie, die ihr neben der mechanischen Kraft eigen sein soll, während Leben ihr als solcher nicht eigen, sondern in einer bestimmten Ordnung und Bewegung des Materiellen begründet ist? Was ist dieses „Innere" der Atome, aus welchem Strebung, Wille, hervorgehen kann, d. h. eine bestimmte Bewegung und Thätigkeit aus dem eigenen Grunde und nach einem Ziele, während die äussere Bewegung und Richtung derselben stets von aussen gegeben wird und also von anderswoher stammt? Es (das Innere) kann selbst schon nichts Einfaches sein, sondern ist schon als complicirt, gewissermassen aus Verschiedenem bestehend zu denken, das sich theils dienend, theils herrschend verhalten muss. Denken wir uns beides, die Eigenschaft des mechanischen Wirkens und der Empfindungsfähigkeit in einem Einfachen, so müssen sie beide sich beständig negiren oder aufheben — wenigstens sobald sie in Activität übergehen. Das Empfinden als solches ist nicht eine mechanische Bewegung, enthält diese nicht in seinem

Begriffe, und die mechanische Bewegung als solche ist nicht Empfindung und schliesst diese aus ihrem Begriffe aus. Beide können also nicht Momente oder Eigenschaften Ein und desselben sein, wofern es einfach ist, sondern setzen eine schon complicirte Einheit als Träger voraus, dessen Eigenschaften sie sind, so dass Eines dem andern Bedingung oder Veranlassung und Mittel sein kann. Diess ist dann das Innere der Atome, die also selbst schon als organisirt gedacht werden müssen. Uebrigens ist im Grunde Preyer's Auffassung thatsächlich selbst keine andere. Er schreibt zwar der Materie an sich Empfindungsfähigkeit als besondere Eigenschaft zu neben der chemischen und physikalischen, aber sie kann sich stets nur im Lebendigen bethätigen, das nicht einfach sein kann, sondern durch eine gewisse »Anordnung« des Stoffes bedingt ist. Da nun das Lebendige selbst als immer daseiend, als unentstanden betrachtet wird und ursprünglich noch in unbestimmter, allgemeinerer Weise dem gesammten materiellen Gebiete eigen war, so dass die unorganische Materie erst durch Zerfall des Organischen entstund, so hatte die Empfindungsfähigkeit jedenfalls nie Gelegenheit, als blosse Eigenschaft eines Einfachen, Unorganischen sich zu zeigen. Unseres Erachtens ist die Empfindungsfähigkeit nicht als Eigenschaft der Materie zu betrachten, so wenig als das Leben; sondern ist vielmehr durch dieses und die bestimmte eigengeartete Organisation mittelst des Materiellen bedingt. Preyer lässt das Leben durch eine bestimmte »Anordnung« bedingt oder begründet sein; allein eine Anordnung ist nur eine Wirkung, die eine Ursache voraussetzt. Als diese Ursache betrachten wir die schöpferische Weltphantasie oder die alldurchwaltende synthetische Weltpotenz. Aus dieser eigenthümlichen Anordnung geht auch die Empfindungsfähigkeit hervor, die nicht Eigenschaft des Einfachen, insofern es als in sich ganz einerlei gedacht wird, sein kann, sondern in einem Verhältniss begründet ist, in welchem sich ein Gedanke, eine Idee, die Weltvernunft

irgendwie bethätigt und als actuelle Empfindung zuerst zur Offenbarung durchdringt.

Auch K. Nägeli hat sich in seinem gehaltreichen Vortrag über die Grenzen der Naturerkenntniss in der Naturforscher-Versammlung in München (1877) für die Hypothese der Empfindungsfähigkeit als Eigenschaft der Materie ausgesprochen. Und auch er macht Monaden zu Substraten dieser Eigenschaft, nicht eigentliche Atome d. h. einfache, untheilbare letzte Theilchen materiellen Stoffes. Gleich Dubois-Reymond leugnet er die Existenz solcher einfacher, untheilbarer Stofftheilchen oder Atome, weil sie der Natur der Sache nach nicht möglich seien. »In der That, sagt er, kann es keine physischen Atome im strengen Sinne des Wortes geben; keine Körperchen, die wirklich untheilbar wären (sie müssen vielmehr als in's Unendliche theilbar gedacht werden). Und wie die Theilbarkeit nicht aufhört, so setzt sich auch die Zusammensetzung nach unten hin endlos fort aus individuellen, von einander gesonderten Theilen. In gleicher Weise aber auch die Zusammensetzung nach oben zu immer grösseren Gruppen. Obwohl aber Nägeli die Thatsächlichkeit (Denkbarkeit) von Atomen in Abrede stellt, spricht er gleichwohl von Empfindungsfähigkeit der Atome oder der Atomengruppen oder -Paare, und versteht darunter also schon zusammengesetzte Gebilde oder Moleküle (mit lebendigen Monaden verwandt), die durch gegenseitige Einwirkung schon ihre Empfindungsfähigkeit wecken und bethätigen. Er kommt zu dieser Annahme durch Rückschlüsse von den Erscheinungen bei den höheren Thieren auf ähnliche Eigenschaften und Functionen bei den niederen und niedersten Naturgebilden. »Mit den Reizbewegungen, sagt er, ist in der höheren Thierwelt deutliche Empfindung verbunden. Wir müssen dieselbe auch den niedern Thieren zugestehen und wir haben keinen Grund sie den Pflanzen und unorganischen Körpern abzusprechen. Empfindung versetzt uns in Zustände des Wohlbehagens oder Missbehagens. Im Allgemeinen entsteht

das Gefühl der Lust, wenn dem natürlichen Triebe Befriedigung gewährt, das Gefühl des Schmerzes, wenn diese Befriedigung versagt wird. Da alle materiellen Vorgänge aus Bewegungen der Moleküle und Element-Atome zusammengesetzt sind, so müssen Lust und Schmerz in diesen kleinsten Theilchen ihren Sitz haben, sie müssen durch die Art und Weise bedingt werden, wie die kleinsten Theilchen den auf sie einwirkenden Zug- und Druckkräften folgen können.« Gegen die Strenge und Sicherheit dieser Gedankenfolge kann man wohl sogleich einigen Zweifel hegen, wir wollen indess hier nicht näher darauf eingehen, sondern Nägeli's Gedankenentwicklung weiter vernehmen: „Die Empfindung ist also eine Eigenschaft der Eiweissmoleküle; und wenn sie den Eiweissmolekülen zukommt, müssen wir sie auch denen der übrigen Stoffe zugestehen« (was freilich wieder keine strenge Nothwendigkeit ist, da den einen wohl zukommen kann, was den andern fehlt, wie ja selbst den verschiedenen Theilen des Nervensystems verschiedene Fähigkeiten zukommen.) »Betrachten wir nun die Beziehung zweier Moleküle ungleicher chemischer Elemente (z. B. eines Sauerstoff- und eines Wasserstoff-Moleküles), die in geringer Entfernung von einander sich befinden. Jedes besteht nach der Annahme der jetzigen Chemie aus zwei nicht weiter zerlegbaren, aber doch sicher zusammengesetzten Atomen. Vermöge seiner Zusammensetzung besitzt das Atom verschiedene Eigenschaften und Kräfte, es übt somit auch verschiedene Reize, (Anziehungen und Abstossungen), auf die anderen Atome aus. Die fraglichen zwei Moleküle spüren oder empfinden in verschiedener Weise ihre gegenseitige Anwesenheit, sie wirken in verschiedener Weise anziehend oder abstossend auf einander ein.“ Wir sehen hier die Hypothese sich weiter compliciren: sich paarende Atome, die durch diese Vermählung weitere Eigenschaften erhalten, aber schon für sich, als zusammengesetzt, nicht ohne mannichfaltige Kräfte sein können — also schon an sich complicirteren Gebilden, Organismen

mit einem Innern gleichen. Es wird also hier allenthalben so zu sagen, eine zoomorphosirende, ja selbst eine anthropomorphosirende Erklärungsweise angewendet — wenn auch allerdings in etwas anderer Weise als diess im Alterthum geschah und im Orient noch vielfach geschehen mag, wo die Naturgegenstände und Naturereignisse nach dem Bild und Gleichniss menschlichen Thuns aufgefasst wurden. Näher noch steht die Auffassung der Meinung des alten Empedokles, dass Liebe und Hass die Grundprincipien alles Geschehens und Bildens in der Natur seien. Nägeli fährt fort: »Untersuchen wir, was bei bestimmter Anziehung (z. B. chemischer) geschieht. Es ist dreierlei möglich: entweder folgen die Moleküle ihrer Neigung und nähern sich einander, oder sie sind durch andere, der Anziehung das Gleichgewicht haltende Kräfte zur Ruhe verurtheilt oder sie entfernen sich von einander, indem die ihrer Neigung feindlichen Kräfte das Uebergewicht erlangen.« Die nämlichen drei Möglichkeiten sind für bestimmte Abstossungen gegeben. »Wenn nun die Moleküle irgend etwas besitzen, was der Empfindung, wenn auch noch so ferne verwandt ist — und wir können nicht daran zweifeln, da jedes die Gegenwart, die bestimmte Beschaffenheit, die besonderen Kräfte des andern empfindet und entsprechend dieser Empfindung den Trieb zur Bewegung hat und unter Umständen auch wirklich sich zu bewegen anfängt, gleichsam lebendig wird, da ferner solche Moleküle die Elemente sind, welche Lust und Schmerz bedingen — wenn also die Moleküle irgend etwas der Empfindung Verwandtes spüren, so muss es Wohlbehagen sein, wenn sie der Anziehung oder der Abstossung, ihrer Zuneigung oder Abneigung folgen können, Missbehagen, wenn sie zu einer gegentheiligen Bewegung gezwungen sind, weder Missbehagen noch Wohlbehagen, wenn sie in Ruhe bleiben«. Da nun die Moleküle mit mehreren ungleichen Zug- und Druckkräften auf einander einwirken, so werden, wenn sie in Bewegung gerathen, von ihren Neigungen immer die einen befriedigt, die andern

beleidigt. Diese verschiedenen Empfindungen sind aber nothwendig nach Beschaffenheit und Stärke ungleich, je nachdem sie durch die allgemeine Gravitationsanziehung, durch die allgemeine Abstossung der Elasticität und der Wärme, durch electrische und magnetische Anziehung und Abstossung, durch chemische Verwandtschaft verursacht werden. Die einfachsten Organismen, wenn ich diesen Ausdruck brauchen darf, die wir kennen, die Moleküle der chemischen Elemente werden also gleichzeitig von mehreren qualitativ und quantitativ verschiedenen Empfindungen bewegt, die sich zu einer Gesammtempfindung der Lust oder des Schmerzes zusammensetzen. Wir finden also auf der niedersten und einfachsten Stufe der Stofforganisation, die wir kennen, wesentlich die nämlichen Erscheinungen, wie auf der höchsten Stufe, wo sie uns als bewusste Empfindung entgegentritt. Die Verschiedenheit ist nur eine gradweise; und auf der höchsten Stufe sind die Affecte in Folge der reichen Gliederung nur viel zusammengesetzter und freier. —»Fassen wir, das Geistesleben in seiner allgemeinsten Bedeutung als den immateriellen Ausdruck der materiellen Erscheinung, als die Vermittlung von Ursache und Wirkung, so finden wir es überall in der Natur. Geistige Kraft ist das Vermögen der Stofftheilchen aufeinander zu wirken, der geistige Vorgang ist die Vollziehung dieser Einwirkung, welche in Bewegung, somit in Lageveränderung der Stofftheilchen und der ihnen anhaftenden Kräfte besteht und dadurch unmittelbar zu einem neuen geistigen Vorgang führt. So schlingt sich das nämliche geistige Band durch alle materiellen Erscheinungen«.

Die Erörterung endet, wie man sieht, in den ausgesprochensten Idealismus, in vollständige Vergeistigung des Natur-Geschehens, da alle Wirkung und alle Beziehung der Atome auf einander eigentlich als geistiger Vorgang betrachtet wird, und wir könnten in dem allgemeinen geistigen Band, das durch alle materiellen Erscheinungen sich zieht,

allenfalls das Wirken unserer Weltphantasie erblicken. Indess scheint uns hier einigermassen über das Ziel hinausgeschossen zu sein. Es ist nicht mehr abzusehen, was und wo da eigentlich noch Materielles sein soll und was aus den physikalischen Gesetzen werde. Soll das allgemeine Gravitationsgesetz selbst geistig, das geistige Band sein, von dem die Rede ist? Das wäre sicher zu viel behauptet; denn wenn wir auch das Wesen der physikalischen Kräfte oder Wirkungen nicht im letzten Grunde erkennen, so ist doch sicher, dass Stoss, Druck, Schwere etwas Anderes ist, als das, was wir als psychische oder geistige Function kennen. Und beides zu identificiren ist für unsere Erfahrung und unser bewusstes Erkennen keine Berechtigung vorhanden. Die physischen Gesetze erscheinen allerdings auch als geistige, aber nur im Geiste; in der Natur, im materiellen Dasein sind und wirken sie mechanisch und materiell, und haben für menschliches Bewusstsein und Urtheil eine andere Bedeutung als geistige Vorgänge, die aus dem Bewusstsein stammen und eine Absicht zur Quelle haben. — Abgesehen hievon, ist aber die Beweisführung für Empfindungsfähigkeit der Atome und für Geistigkeit der Causalwirkungen oder Wechselbeziehungen keine ganz genügende. Sie basirt im Grunde nur auf dem Gedanken, dass für das thatsächlich gegebene bewusste Geistesleben ein Grund, eine Quelle da sein müsse, dass diese nur in den Eigenschaften und Wechselwirkungen der Stoffe und ihrer Processe gesucht werden dürfe, und dass die Unbegreiflichkeit keine Instanz gegen diese Annahme sein könne, da uns das Wesen der physikalischen Atom-Wirkungen, des mechanischen Geschehens ebenfalls unbegreiflich sei. Diess kann natürlich nicht als strenge Beweisführung gelten. Ausserdem aber ist sonderbar, dass, während es sich doch um Begründung der Annahme einer Empfindungsfähigkeit des Stofflichen handelt, gar nicht erörtert und bestimmt wird, was Empfindung sei und wie sie unserer Erfahrung gemäss entstehe, wodurch sie nach ihren

Grundarten, Lust und Schmerz, bedingt sei, woher ferner „Trieb“ und „Neigung“ stammen — um dann von dieser Kenntniss aus zurückzuschliessen auf ursprüngliche Gründe und Bedingungen derselben. Bei solcher Untersuchung hätte sich wohl gezeigt, dass sie allerdings von Verhältnissen und Gesetzen bedingt seien, aber darum, weil diese ein Ideales ausdrücken, ein Seinsollen oder Nichtseinsollen realisiren und dieses Gebiet des Idealen und Geistigen eben in ihnen zur Offenbarung kommt; und dass eben die „Reize“ und die Reizbarkeit diesen Grund und diese Bedeutung haben, nicht einfach nur mechanische Vorgänge sind. — Ein besonderes, synthetisches Princip fordert endlich auch noch Nägeli's Ansicht von den Atomen. Wirkliche Atome kann es nicht geben, weil die Theilbarkeit in's Unendliche, in's unendlich Kleine und unendlich Grosse gehe. Da könnte es also Atome überhaupt nicht geben, von denen doch die Rede ist. Es muss also der unendlichen Theilbarkeit und Zerfahrung gegenüber eine Macht thätig sein, die einigt, verbindet, gestaltet, also eine synthetische Kraft, welche das unendlich Kleine in seiner Verflüchtigung gleichsam aufhält und zur Gestaltung und Offenbarung bringt, und die ebenso das unendlich Grosse hemmt, gestaltet, in bestimmte Schranken einschliesst, wodurch eben die Welt der Erscheinungen hervorgebracht wird. — Auch die Empfindungsfähigkeit muss aus diesem synthetischen Princip stammen, nicht aus dem Stoffe als solchen. Die Empfindung soll aus der Verbindung, dem Verhältniss der Atome hervorgehen; da müsste sie aber doch als Anlage in den Atomen begründet sein. Da es aber Atome eigentlich nicht gibt, so entschwindet damit jedes stoffliche Substrat der Empfindungsfähigkeit. Ist diese doch vorhanden und offenbart sie sich in bestimmten Combinationen von Stoffen, so muss sie anderswoher stammen, d. h. sie muss aus der synthetischen Macht und den bestimmten Gesetzen ihrer Wirksamkeit kommen, das durch stoffliche Gestaltung einem Gedanken, einer Idee Ausdruck gibt, der harmonisch oder dis-

harmonisch sein kann. Was von der Empfindung gilt, das auch vom Leben, welches ohnehin mit jener untrennbar verbunden ist.

Häckel spricht von Atomseelen, die unveränderlich sind. Durch zufälliges Zusammentreffen und mannichfache Verbindungen dieser constanten, unveränderlichen Atomseelen entstehen nach ihm die mannigfaltigen, höchst veränderlichen Plastidulseelen (welche wiederum die Zellseelen constituiren). „Die Zellseele, sagt er, im monistischen Sinne ist die Gesammtheit der Spannkräfte, die im Protoplasma aufgespeichert sind. Die Zellseele ist also an ihren Protoplasma-Leib ebenso unzertrennlich gebunden, wie die menschliche Seele an das Gehirn und Rückenmark. Plastidule oder Protoplasma-Molekule sind die kleinsten gleichartigen Theile des Protoplasma, die activen Factoren aller Lebensthätigkeiten. Die Plastidulseele unterscheidet sich von anorganischen Molekulen (Atomseelen) durch den Besitz von Gedächtniss.“ Man sieht, dass Häckel, schon in die Ur-Theilchen etwas Seelenhaftes hineindenken, sie also wie Monaden auffassen will. Um einer vermeintlichen Forderung der monistischen Weltauffassung zu genügen, spricht er von (wohl mechanischen) Spannkräften als Wesen der Zellseelen, und wiederum davon, dass die Plastidulseelen als charakteristisches, unterscheidendes Merkmal „Gedächtniss“ besitzen. Wie Spannkräfte ein Gedächtniss erhalten sollen und überhaupt der Fortschritt zur eigentlichen Seele aus blos mechanischer Kraft stattfinde, ist nicht erörtert. Es wird in blossen Postulaten fortgeschritten. In Wirklichkeit wird ein solcher immanenter Fortschritt nur erreicht und wird der monistischen Forderung nur genügt dadurch, dass eine synthetische Macht wirksam ist, welche es zur äussern eigenartigen Formenbildung und zur Innerlichkeit mit Gedächtniss bringen kann. Empfindung entsteht nur dadurch, dass der ganze Fortbildungsprocess von einer idealen Macht durchdrungen oder in ein ideales Gesetz aufgenommen ist und dieses zur Realisirung und Offenbarung

bringt, wie ein Auge nur entstehen kann durch das Dasein des Lichtes und die Wechselbeziehung mit demselben. Diess begründet dann eine eigene Innerlichkeit, wie eine eigenartige äussere Form und das aus beiden hervorgehende Streben, das von Empfindung bestimmt wird. Diess scheint auch der Gedanke von Johannes Müller (1827) zu sein, wenn er sagt: „Leben ist Thätigkeit eines Wesens aus innerem, dem Wesen selbst immanenten Grunde, Thätigsein durch sich selbst. Todt ist etwas, insoferne es thätig ist, nicht aus einem innern, ihm selbst immanenten Grunde, sondern aus äusseren Ursachen. Aehnliches sagt Kant: „Leben heisst das Vermögen einer Substanz sich aus einem inneren Princip zum Handeln zu bestimmen . . . Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu ändern, als das Begehren". Aber das Begehren setzt eine bestimmte individuelle, innere und äussere Gestaltung voraus sowie Empfindungsfähigkeit, und ist also selbst bedingt durch jenes Princip, das die Ursache von beiden ist und das wir als objective, nach Subjectivirung strebende Phantasie bezeichnen.

Zöllner*) spricht die Ueberzeugung aus, dass die empirische Thatsache der Empfindung nicht aus den mechanischen Eigenschaften der Materie abgeleitet werden könne, da die Vorstellung irgend einer Empfindungsqualität als solcher weder causale noch räumliche noch zeitliche Elemente enthalte. Es bleibe also, wenn man nicht auf Begreiflichkeit der Empfindungsphänomene ganz verzichten wolle, nichts übrig, als die allgemeinen Eigenschaften der Materie hypothetisch um eine solche zu vermehren, welche die einfachsten und elementarsten Vorgänge der Natur unter einem gesetzmässig damit verbundenen Empfindungsprocess stellt. Ja es wird geradezu als Gesetz formulirt: „Alle Arbeitsleistungen der Naturwesen (seien es organische oder unorganische) wer-

*) Ueber die Natur der Cometen. Leipz. 1872. 2. Aufl. S. 321 f. 326 f. 217 f.